

BARUCH
SPINOZA

ETICA
TRATTATO
TEOLOGICO-
POLITICO



UTET

BARUCH SPINOZA

ETICA

e

TRATTATO

TEOLOGICO-POLITICO

A cura di

REMO CANTONI e FRANCO FERGNIANI



© De Agostini Libri S.p.A. - Novara 2013

UTET

www.utetlibri.it

www.deagostini.it

ISBN: 978-88-418-8822-3

Prima edizione eBook: Marzo 2013

© 1997 Unione Tipografico-Editrice Torinese nella collana Classici della filosofia fondata da Nicola Abbagnano, diretta da Tullio Gregory

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta, memorizzata o trasmessa in alcuna forma e con alcun mezzo, elettronico, meccanico o in fotocopia, in disco o in altro modo, compresi cinema, radio, televisione, senza autorizzazione scritta dell'Editore.

Le riproduzioni per finalità di carattere professionale, economico o commerciale, o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail info@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

La casa editrice resta a disposizione per ogni eventuale adempimento riguardante i diritti d'autore degli apparati critici, introduzione e traduzione del testo qui riprodotto

INDICE

Introduzione
Nota biografica
Nota bibliografica

ETICA

I-	Dio
II-	Natura e origine della mente
III-	Origine e natura degli affetti
IV-	La schiavitù umana, ossia le forze degli affetti
V-	La potenza dell'intelletto, ossia la libertà umana

TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO

Nota al testo
Avvertenza
Prefazione

I-	La profezia
II-	I profeti
III-	La vocazione degli Ebrei. Il dono profetico fu peculiare degli Ebrei?
IV-	La legge divina
V-	Cause dell'istituzione delle cerimonie di rito.

		La fiducia nei racconti storici: perché e a chi essa sia necessaria
VI-		I miracoli
VII-		L'interpretazione della scrittura
I libri del Pentateuco, di Giosuè, dei Giudici, di Rut, di Samuele e dei Re non sono autentici.		
Fu uno solo l'autore dei detti libri, o essi ebbero più autori? E in tal caso quali?		
IX-		Altre indagini sugli stessi libri: Esdra vi pose l'ultima mano? Le note marginali che si trovano sui codici ebraici furono varianti?
X-		Esame degli altri libri dell'Antico Testamento secondo lo stesso metodo usato per i libri precedenti
Gli apostoli scrissero le loro epistole in qualità di apostoli e di profeti o in qualità di dottori?		
Funzione degli apostoli		
XII-		Il vero documento originale della legge divina. Perché la Scrittura è chiamata «sacra» e perché è chiamata «Verbo di Dio». La Scrittura, nella misura in cui contiene il verbo di Dio, ci è giunta incorrotta
XIII-		Gli insegnamenti della Scrittura sono semplicissimi e non mirano che all'obbedienza. Sulla natura di Dio la Scrittura dà solo quell'insegnamento cui gli uomini possano conformarsi con una

sicura norma di vita
pratica

XIV-

Che cosa è la fede? Chi
sono i fedeli?

Determinazione dei
principi fondamentali
della fede. Distinzione
tra fede e filosofia

XV-

la teologia non è
ancella della ragione,
né la ragione della
teologia. Perché
accettiamo l'autorità
della Sacra Scrittura

XVI-
I principi fondamentali della comunità politica.
Il diritto naturale dei singoli e il diritto civile.
Il diritto dell'autorità sovrana

INTRODUZIONE

1. Spinoza senza leggenda.

La figura di Spinoza è, per buona parte, avvolta dalla leggenda e da un romanticismo di maniera. Se rompiamo i veli deformanti dell'immaginazione leggendaria e romantica, che volentieri trasforma gli uomini in santi o in criminali, ci appare un uomo molto più realistico e concreto di quello trasfigurato da una tradizione passionale e poco attendibile. Spinoza non nacque nella povertà e non visse nell'oscurità, non fu uno spirito solitario e astratto, rapito nella contemplazione mistica di Dio, non trascorse un'esistenza isolata da ogni contatto con il mondo, con la società e con i problemi del suo tempo. E neppure fu un pensatore di vocazioni rigoristiche o ascetiche. Proveniva da una famiglia benestante e stimata di commercianti appartenenti alla florida e colta comunità israelitica portoghese, rifugiatisi nella libera Olanda per sfuggire la persecuzione e gli inumani rigori dell'Inquisizione.

La sua cultura fu vasta e profonda, perché Spinoza conosceva bene l'Antico e il Nuovo Testamento, il Talmud, la filosofia ebraica e quella araba del Medioevo e del Rinascimento, il pensiero cristiano, la scolastica, le scienze naturali, le opere di Cartesio, Bacone, Hobbes, Bruno, Leibniz e tutto quanto il pensiero scientifico, teologico e politico della propria travagliata epoca. Il suo carattere, schivo ma non scontroso, lo portava a vivere con intensa partecipazione i grandi dibattiti religiosi e sociali del proprio ambiente. Aveva relazioni politiche e scientifiche di alto livello e non disdegnava, in alcun modo, gli uomini di buon umore, amanti della vita e attenti al proprio utile.

Spinoza infatti non dispregiò mai l'utile, l'interesse e il piacere, ne fece, anzi, le basi della sua stessa filosofia, che teorizza, con molta franchezza e con animo non poco spregiudicato, la naturalità e la vitalità dell'uomo, al quale non vengono richiesti utopistici traguardi o duri e insopportabili sacrifici. Vita e natura, per Spinoza, sono, essenzialmente, *Laetitia* e *Cupiditas*. I caratteri indelebili e costitutivi di ogni esistenza, umana o non umana, sono per lui l'*Appetitus* e il *Conatus*, la tendenza a conservare se stesso e il proprio vantaggio, il proprio diritto naturale che, inizialmente, non conosce limiti alla propria *Potentia*. L'uomo Spinoza scelse per sé un modo assai semplice e frugale di esistenza perché, pur avendo quelle qualità che aveva in sommo pregio, come la fermezza morale (*Animositas*), la forza d'animo (*Fortitudo*) e la gaiezza senza eccessi (*Hilaritas*), non desiderava avere soverchi fastidi e intendeva dedicarsi senza distrazioni al proprio lavoro intellettuale e a quella meditazione della vita in cui fa

consistere la vera filosofia. Il raccoglimento di Spinoza, il suo vivere modesto in una *privacy* senza superbia, non sono fuga dal mondo, evasione oppure sconfessione degli amici e della società.

Era ben consapevole di vivere in una società fanatica e intollerante, lacerata da contrasti aspri che avevano lasciato una traccia profonda e dolorosa anche nella sua storia familiare e personale. Ma rimase sempre sereno, deciso a salvaguardare la propria tranquillità interiore, il proprio equilibrio, anche se in lui le passioni non erano certo spente o svanite, come testimoniano alcuni episodi significativi della sua vita. Quando, ad esempio, i fratelli De Witt, ai quali si sentiva politicamente e moralmente vicino, perché scorgeva in essi i patroni della tolleranza religiosa e i custodi dell'autonomia dello Stato dalle ingerenze delle chiese e delle sette, furono massacrati in carcere, il 20 agosto 1672, dagli inferociti seguaci dei calvinisti e del partito monarchico di Guglielmo III d'Orange, fu tale lo sdegno di Spinoza che il suo padrone di casa Van der Spyck dovette a fatica trattenerlo perché stava per recarsi sul luogo dell'eccidio e intendeva esporvi il cartello con la scritta *ultimi barbarorum* che stigmatizzava il bestiale massacro. Van der Spyck gli evitò così una morte sicura, che Spinoza avrebbe affrontato per fedeltà ai propri principi.

Questo filosofo ammalato di tisi, amante soprattutto della quiete, della tolleranza, della sicurezza protetta dal diritto e della gioia serena e raccolta, sa, dalla sua filosofia, che una passione non può essere vinta se non da una passione più forte, non si illude, quindi, di poter essere immune da passioni come il suo Dio che è libero da ogni passione. Ma il suo modello di uomo è quello di un essere che si lascia guidare soprattutto dalla ragione. E ragione significa *intelligere*. Ora il «comprendere» spinoziano non è il silenzio o il deserto delle passioni, bensì un tentativo di purificarle per rendere la mente più limpida e meno soggetta a quegli affetti che sono, pur sempre, la trama stessa della nostra vita psichica. Dall'intreccio degli affetti, dal gioco necessario per cui la *Cupiditas* continuamente si alterna e muove tra i poli contrapposti della letizia e della tristezza, l'uomo non si districa mai, perché la realtà stessa è un intreccio indissolubile di corpi e di menti, di estensioni e di pensieri. E l'uomo non è che una parte del tutto. Ma vivere sotto la guida e il precetto della ragione significa mettersi dal punto di vista del tutto e non da quello, confuso e frammentario, che caratterizza la parte rinchiusa nella propria mutilata particolarità.

Se Spinoza ha scelto di vivere in una modesta camera d'affitto, tra i suoi libri, dedito, in obbedienza a un precetto rabbinico che raccomanda anche un lavoro manuale, oltre che alla filosofia, a quel mestiere di ottico che egli sapeva svolgere con grande precisione e abilità, al punto di assicurare con numerose ordinazioni la propria

indipendenza economica, e perfino una certa fama, questo non vuol dire che egli fosse timido o tagliato fuori dal mondo. Si diverte ad abbozzare disegni e ritratti, tra cui un autoritratto nelle sembianze di Masaniello il rivoluzionario napoletano, per cui nutrive grande ammirazione politica. Fuma, qualche volta, la pipa, chiacchiera amabilmente con gente semplice e da poco. Ma è pur sempre l'autore del celeberrimo *Tractatus theologico-politicus* (1670), anche se l'opera apparve anonima e con una falsa indicazione editoriale: precauzioni rivelatesi subito inutili. Nella *Ep.* 30, rivolta al «molto nobile e saggio Enrico Oldenburg», Spinoza spiega all'amico le ragioni che lo hanno indotto a scrivere il *Trattato*, vero fondamento della più moderna esegesi biblica e del costituzionalismo statale. Spinoza vuol combattere i pregiudizi dei teologi che impediscono agli uomini di applicare il loro animo alla filosofia. Vuole opporsi alle accuse di ateismo che continuamente si rinnovano contro di lui. Soprattutto spezza una lancia in difesa, come egli dice, della «libertà di filosofare e ricercare». Questa libertà egli desidera salvaguardare in tutti i modi dalle continue prevaricazioni dell'autorità.

Il libro suscitò, come è noto, una vera tempesta, subì attacchi violentissimi dai membri più autorevoli e fanatici delle chiese protestanti, luterane e riformate. Solo l'alta protezione di Jean de Witt impedì che l'opera fosse vietata e distrutta. Era quella un'epoca di guerre e di fazioni rovinose. Il partito repubblicano e democratico, di cui era capo il Gran Pensionario De Witt, era osteggiato da quello monarchico e assolutista, capeggiato dalla casa d'Orange. E le vicende alterne della guerra sempre risorgente con i francesi e con gli inglesi si ripercuotevano pericolosamente nelle fluttuazioni e nei contrasti della politica interna olandese. Nella prefazione al *Trattato* vi sono chiare allusioni alla politica tollerante dell'amico e protettore De Witt. Spinoza, tra l'altro, vi scrive queste parole di omaggio e riconoscenza all'ospitale Olanda: «Perché a noi è toccata in sorte questa rara felicità, di vivere in una repubblica ove ad ognuno è consentita una completa libertà di giudicare e di venerare Dio secondo la propria indole e ove nulla è ritenuto più dolce ed elevato della libertà». Lungi dall'essere fuori dalla realtà sociale e dalla storia, Spinoza è dunque vivamente partecipe dei problemi di fondo, giuridici, politici e religiosi che inquietano e appassiano quell'epoca oltremodo infelice e tormentata.

Se nella filosofia spinoziana mancano gli aspetti tragici, se in essa si respira una grande atmosfera di serenità, e, quasi, un distacco lieto dalle passioni più violente e disordinate dell'uomo, è utile ricordare che Spinoza visse in una società veramente tragica e violenta, dilaniata da odi e risentimenti implacabili. Lo sguardo limpido del filosofo che vuole contemplare le cose *sub specie aeternitatis*, ha la sua

premessa nel *conatus*, estremamente arduo, di raggiungere la quiete dell'animo in una società tumultuosa e dominata dall'ignoranza, dallo spirito di violenza, dall'intolleranza e da rancori d'ogni genere. La *libertas philosophandi et discendi*, ossia la libertà costituzionale di ricercare, scrivere ed esprimere il proprio pensiero, non solo era l'annuncio e l'auspicio dei moderni diritti intellettuali dell'uomo, ma è un annuncio e un auspicio, ancor oggi attualissimo, di una libertà non ancora raggiunta nella maggior parte del mondo.

Vi è nella filosofia spinoziana qualcosa di intrepido perché Spinoza non si mette al riparo di alcuna confessione, rompe, anzi, decisamente con tutte le religioni positive criticando i loro aspetti superstiziosi, siano queste religioni, l'ebraismo o il cristianesimo delle varie sette. Spirito estremamente raffinato e colto egli rielabora continuamente motivi che a lui provengono dalla tradizione giudaica, dal cristianesimo, dalla teologia e dalla filosofia araba. Non sarebbe certamente difficile enucleare ed elencare, per meglio comprendere la formazione di Spinoza, i libri e gli autori che egli conobbe, gli innumerevoli temi di origine ellenistica, medioevale, rinascimentale, che ricorrono nel suo pensiero. Nessuna filosofia nasce senza precedenti e presupposti. Furono certamente fortissimi gli apporti del cartesianesimo, con le sue vocazioni razionali e scientifiche, con i suoi appelli alle idee chiare e distinte, con le sue esigenze rigorose di metodo. E non meno forti debbono essere stati gli apporti vari della filosofia naturalistica italiana che in Telesio, in Bruno, in Campanella, precorreva, in modo confuso e geniale insieme, molti di quei motivi panteistici, immanentistici, cosmologico-metafisici che si ritrovano, in forma più limpida e rigorosa, nel pensiero spinoziano. In Spinoza avvertiamo la presenza di Hobbes, di Machiavelli, di Bacone, dei giusnaturalisti antichi e più recenti, come Grozio e Pufendorf.

Ma Spinoza è soprattutto se stesso, e se attinge a motivi altrui li rifonde sempre in un suo personalissimo registro e li trasfigura in una temperie nuova e originale. Se il filosofo reca nel suo sigillo personale la parola *caute* con sotto una rosa, quell'invito ragionevole alla cautela non è, in alcun modo, paura, perché Spinoza è l'assertore più tenace e coraggioso dello spirito critico e scientifico. Nell'epoca dell'assolutismo di Luigi XIV, della decapitazione di Carlo I d'Inghilterra (1649), della dittatura di Cromwell, delle ripetute guerre anglo-olandesi e francoolandesi, con i loro sfondi di fanatismo religioso, criticare radicalmente la rivelazione, i miracoli, le preghiere, entrare in urto con le varie chiese e con le infinite forme di intolleranza che portavano facilmente gli «eretici» davanti ai tribunali dell'Inquisizione, nelle carceri, e sui roghi, erano atti di estremo coraggio. Lo stesso naturalismo e giusnaturalismo di Spinoza erano sospetti in quanto pervasi e intrisi di *etos* razionale e scientifico. Sì, è

vero, Spinoza parla continuamente di Dio, ma il *Deus sive natura* si identifica appunto con quell'ordine naturale che viene indagato dalla filosofia e dalla scienza, in assoluta autonomia, respingendo le ingerenze rabbiose dei teologi.

La vita di Spinoza fu, sotto ogni aspetto, esemplare. È l'esistenza di un uomo modesto e lieto, raccolto nella meditazione, schivo di onori, sprezzante della ricchezza, del tutto alieno da risentimenti e rancori, ma non scevro di quel fondo di passionalità che è il contrassegno stesso della partecipazione alla vita, anche se il pensiero e l'esistenza di Spinoza hanno quale meta il dominio razionale delle passioni. Vi è in lui una profonda coerenza tra l'uomo reale e quel modello umano che, con grande equilibrio, egli ha tracciato nell'*Etica* come regola o precetto di una vita che obbedisce alla guida della ragione. Spinoza non fu un santo o un eroe, e come ho ricordato, il motto impresso nel suo sigillo era *caute*, ma egli era saldo nei suoi propositi e ben deciso a vivere in armonia con se stesso, cioè con la sua *natura* e il suo *ingenium*. Sono due immagini di maniera tanto lo Spinoza remoto dal mondo e dagli uomini rapito estaticamente nella contemplazione mistica di Dio, quanto lo Spinoza troppo socializzato, protagonista attivo e militante della vita politica. Lo Spinoza reale è un uomo largamente partecipe della vita scientifica, politica e religiosa del suo tempo, ma sempre incline tuttavia a raccogliersi in se stesso e a interporre alcuni schermi tra sé e ogni forma di vita faccendiera o dispersiva.

Mancano nella vita di Spinoza i viaggi, gli amori, gli eventi straordinari o avventurosi. Non si mosse mai dall'Olanda e i suoi spostamenti sono da Amsterdam a Rijnsburg, un villaggio vicino a Leida, ove scrive le prime lettere che di lui ci sono rimaste (1661). E nel 1663 si trasferisce a Voorburg, un *pagus* non lontano dall'Aia. Ma è in relazione con Huygens e con uomini di scienza inglesi, francesi, tedeschi. Tra i suoi amici e protettori sono uomini politici di alto livello come De Witt, anche se non mancano tra gli amici di Spinoza uomini di statura intellettuale modesta. Intorno a Spinoza vi è un cenacolo o *Collegium* di amici e discepoli ai quali il filosofo presenta il frutto delle sue meditazioni, discutendo con loro. E già questo basterebbe per demolire la leggenda di uno Spinoza mistico che fugge il mondo. Il colloquio epistolare con i dotti di altri paesi, con Leibniz ad esempio, nonostante la diffidenza di Spinoza nei confronti di quest'ultimo, è una riprova ulteriore della sua partecipazione al dibattito delle idee nella cultura del suo tempo.

Non intendo narrare la vita di Spinoza, che è stata egregiamente narrata infinite volte, ma solo mettere in evidenza alcuni aspetti della sua indole morale e intellettuale che servono a meglio intenderne l'opera. Se Spinoza invita a non desiderare smodatamente il danaro e

le cariche, il lusso e gli onori, questi precetti etici egli li mette in pratica e non si limita a enunciarli in astratto. Se raccomanda la mitezza, la cordialità, una gioia tranquilla e serena nei rapporti con se stesso e con gli altri, in questo modo si comporta lui stesso. Il Bayle, che si recò in Olanda pochi anni dopo la morte di Spinoza, per raccogliervi quel materiale biografico che utilizzò nella voce «Spinoza» del suo *Dictionnaire historique et critique*, pur criticando l'«empietà» dello spinozismo, è colpito dalla vita esemplare del filosofo. «Quelli che hanno avuto rapporti con Spinoza», scrive Pierre Bayle, «anche i contadini dei villaggi ove egli per qualche tempo ha abitato in solitudine, si accordano in ciò: che egli era un uomo con cui si trattava volentieri, perché era sempre amichevole, cortese e molto regolato nei suoi costumi».

Basterà del resto qualche esempio per illustrare il modo in cui vive. Simone De Vries, un ricco commerciante olandese, grande ammiratore di Spinoza, non avendo diretti eredi, voleva destinare al filosofo l'intera sua sostanza. Spinoza, come ci racconta il Colerus, rifiuta questa eredità e persuade l'amico a disporre diversamente, lasciando i suoi beni al fratello. Quando Isacco De Vries insiste per assegnare a Spinoza almeno una rendita vitalizia di 500 fiorini annui, il filosofo ne accetta solo 200 perché la sua vita semplice e frugalissima non ha bisogno che di poco danaro. E quando il maresciallo di Lussemburgo cercò di persuadere Spinoza a dedicare una delle sue opere a Luigi XIV, in cambio di una pensione annua, Spinoza oppose un cortese ma netto rifiuto. Ed ebbe le rimostanze e i sospetti di quanti lo accusarono di aver preso contatto con un nemico della patria.

2. I rapporti con la comunità ebraica.

Prima della sua rottura drammatica e definitiva con la comunità ebraica di Amsterdam Spinoza venne ripetutamente invitato e sollecitato a non assumere atteggiamenti pubblici di esplicito dissenso. Lo si consigliò di frequentare le assemblee e di continuare a farsi vedere, qualche volta almeno, nella sinagoga. I rabbini erano disposti a patteggiare con lui e giunsero a offrirgli una pensione annua di 1000 fiorini, pur di evitare lo scandalo di una apostasia, estremamente pericolosa per la saldezza della comunità che si era faticosamente costituita. Essi si rendevano ben conto del significato che aveva per il prestigio della comunità stessa la permanenza e la fedeltà di un uomo del talento e della cultura di Spinoza, nel quale avevano riposto le più grandi speranze. Il giovane aveva frequentato la scuola ebraica di Amsterdam, aveva avuto grandi maestri come Saul Levy Morteira e Menasseh ben Israëel, conosceva l'ebraico e aveva studiato a fondo il Vecchio Testamento, il Talmud e la Cabbala. Gli erano familiari i classici dell'ebraismo: Maimonide, Gersonide, Ibn Esra, Casdai

Crescas, Leone Ebreo. Una vasta conoscenza del latino e della cultura classica aveva ricevuto dall'ex gesuita Franciscus van den Ende, erudito di tendenze libertine e grande ammiratore di Terenzio. L'apostasia di Spinoza era quindi un fatto molto grave e si comprendono tutti i tentativi fatti per scongiurarla. Anche se queste pressioni violente e spregiudicate sulla coscienza non possono venir approvate oggi.

Ma, come Spinoza raccontò al suo ospite Van der Spyck, e non a lui solo, quand'anche gli avessero offerto una cifra dieci volte superiore ai 1000 fiorini, egli non avrebbe potuto accettare e si sarebbe comunque rifiutato di partecipare contro coscienza alle riunioni della comunità, perché non era un ipocrita o un uomo incoerente. La tensione con la sua comunità, in quell'epoca di intense passioni, giunse a tali estremi che un fanatico una sera, vicino alla vecchia sinagoga portoghese, gli vibrò un colpo di pugnale. Il colpo non raggiunse il corpo di Spinoza, che si scansò, ma lacerò una parte del suo abito. Spinoza non si sentì più sicuro ad Amsterdam e decise di ritirarsi in un luogo tranquillo dove potesse, nel raccoglimento, continuare la sua meditazione e le sue ricerche.

La famiglia di Spinoza, come ho accennato, non era povera. Il padre Miguel era un agiato commerciante di origine portoghese ed era un profugo, come quasi tutti i componenti della fiorente comunità ebraica di Amsterdam, che era composta soprattutto di fedeli e di *marrani* cacciati dalla Spagna in Portogallo e dal Portogallo rifugiatisi, infine, in Olanda. Dalla Spagna li aveva espulsi nel 1492 un editto di Ferdinando. In Portogallo, quando il re Emanuele sposò la figlia di Ferdinando e di Isabella, egli ordinò, nel 1497, la cacciata degli ebrei, poi la impedì e richiese la loro conversione forzata al cattolicesimo, mettendo in opera, contro gli individui sospetti, il Tribunale dell'Iquisizione. Gli esuli e i proscritti erano giunti ad Amsterdam verso la fine del XVI secolo e in quella prospera e attiva città, dominata da una borghesia liberale, erano ritornati alla religione e al culto dei padri, che interiormente non avevano mai abbandonato.

I gruppi ebraici di origine spagnola e portoghese non conoscevano più la lingua ebraica e, per gli effetti della persecuzione, non si erano più accostati ai commenti talmudici ai libri sacri. Ad Amsterdam, in quella chiesa che veniva fiduciosamente chiamata «la Nuova Gerusalemme», la comunità era chiusa e raccolta in una sua gelosa ortodossia, ed era dedicata allo studio fervido del misticismo della Cabbala. In tutta la prima metà del XVII secolo vi furono tuttavia continui conflitti spirituali tra gli ebrei di Amsterdam. Le menti più colte e moderne, che avevano assorbito le scienze «profane», incontravano la resistenza dell'insegnamento ortodosso dei rabbini e delle vecchie tradizioni cabbalistiche.

L'episodio clamoroso e tragico di Uriel da Costa, avvenuto quando Spinoza aveva otto anni, getta una luce significativa, anche se fosca, sull'ambiente e sull'atmosfera della comunità ebraica di Amsterdam. Uriel da Costa era anch'egli un marrano di origine portoghese. Dopo un periodo di sincero fervore cristiano, era emigrato in Olanda nel 1615 ed era qui ritornato alla sua antica religione. Ma, uomo pieno di inquietudini e di fermenti moderni, negava l'immortalità dell'anima e aveva osato scrivere che «la legge di Mosè era una invenzione umana» in contraddizione per giunta con la legge naturale. Bandito dalla comunità ebraica, vi si riaccostò nuovamente dopo sette anni di tormenti interiori. Ma dovette, per essere riammesso, rinnegare i propri errori, prosternarsi a terra, venir colpito con trentanove vergate sulla schiena nuda, e i fedeli della sinagoga, secondo le tristi usanze del tempo, passarono con i piedi sul suo corpo piagato. Esasperato, Uriel corse a casa e si uccise, dopo aver scritto nella sua camera le ultime pagine della sua biografia.

L'episodio di Uriel da Costa può esser considerato una prefigurazione, più drammatica, dello scontro futuro tra Spinoza e la sinagoga. La tragedia di Uriel da Costa era avvenuta nel 1640. Un anno prima, nel 1639, Spinoza aveva iniziato i suoi studi nella nuova scuola ebraica di Amsterdam. Era una scuola umanistica, ma rivolta soprattutto alla formazione di una personalità religiosa. Lo studio era molto serio e gli orari rigidi. Vi erano sette classi. Nelle prime due si imparava a leggere e a scrivere l'ebraico; nella terza, quarta e quinta classe si commentavano i vari libri della Bibbia; nella quinta cominciavano le discussioni; nella sesta iniziava lo studio del Talmud. Vi insegnavano grandi maestri come Menasseh ben Israel e Levy Morteira, il famoso rabbino immortalato da Rembrandt in uno stupendo ritratto che si trova nella Galleria degli Uffizi di Firenze. Il Rabbi Morteira fu il vero maestro di Spinoza. Veneziano di origine, egli interpretava razionalmente la Bibbia e tendeva ad escluderne gli elementi soprannaturali, ricollegandosi all'insegnamento di Maimonide. Sotto l'influenza di Morteira, Spinoza si distacca dai sogni e dalle fantasticherie del magismo cabbalistico. Morteira gli insegna inoltre l'italiano e gli fa conoscere il pensiero di Giordano Bruno. Ma il giovane Spinoza che era destinato alle funzioni di rabbino, si spinge presto su posizioni così radicali da rendere inconciliabili la sua filosofia e i suoi convincimenti con quelli dei suoi maestri e della comunità in cui si è formato.

In tutto l'ebraismo è costante la tensione tra ebraismo orientale e sefardita, tipico degli ebrei che si stanziarono nella penisola iberica (*Sefarad* significa appunto «Spagna» in ebraico), ed ebraismo occidentale o *aschenazi*, tipico degli ebrei polacchi o tedeschi (*Ashkenaz* vuol dire «Germania» in ebraico). Mentre gli ebrei di

origine polacca o tedesca, i cosiddetti *aschenazi*, erano gruppi estremamente poveri e incolti, chiusi nella loro fede tradizionale, gelosamente custodita, e inclini spesso al misticismo cabbalistico, gli ebrei di origine spagnola e portoghese, i cosiddetti *sefarditi*, erano per solito borghesi con una qualche agiatezza, uomini mondani per cultura e stile di vita, gente piuttosto raffinata e in vivo e aperto contatto con le correnti più avanzate della scienza. I sefarditi rappresentavano, e ancora rappresentano in parte, la secolarizzazione della coscienza religiosa ebraica, la sua tendenza ad assimilare la civiltà moderna e a integrarsi nelle singole comunità nazionali, soprattutto in occidente. Gli aschenazi erano, invece, proletari, chiusi nei ghetti, inclini a un misticismo immaginoso e sognante, osservanti rigidi della tradizione talmudica o chassidica.

Nella storia dell'ebraismo non si devono mai dimenticare, le condizioni effettive e tragiche in cui gli ebrei concretamente vissero nelle varie situazioni e nelle varie epoche. La religiosità ebraica appare sempre divisa tra l'inclinazione a un'osservanza formale della legge e della tradizione e un divergente impeto, anch'esso mistico, di slancio e rinnovamento, tra una devozione scrupolosa e letterale alla *Toràh* e ai libri talmudici e una inquieta e disordinata ansia di realizzare già nella propria anima, mediante processi interiori di ascesa e liberazione, l'agognato regno dei cieli. La maestosa e assoluta trascendenza di un Dio ineffabile e irraggiungibile, posto su di un glorioso trono a infinita distanza dall'uomo, è un polo di questa religiosità. L'altro polo, in tensione dialettica con il primo, è l'esperienza vissuta e la visione estatica di un Dio intimo all'uomo, immanente nella natura in una pluralità sconcertante di simboli e immagini che trasfigurano il significato del mondo finito e materiale.

I mistici ebrei vivono intensamente, e tentano di superare spesso in modi paradossali e fantasiosi, la contraddizione tra un Dio infinito, spirituale, racchiuso nel mistero superbo della sua trascendenza, e un Dio che parla e si annuncia, per cifre e simboli, nel mondo finito e materiale, entro la sfera umana. Al centro della speculazione mistica, al centro della Cabbala medioevale, si pone la domanda: come può Dio, totalmente diverso dal mondo finito e materiale, penetrare in quel microcosmo che è l'uomo? La letteratura cabbalistica descrive l'immensa e sfolgorante scala celeste che scende dalla luce perfetta di Dio fino alle tenebre della materia. La mistica insorge non già col proposito anarchico di frantumare la sostanza della religione positiva. Essa è, piuttosto, un nuovo impulso creativo, una nuova forza religiosa che tenta di afferrarsi all'interno dell'involucro tradizionale. La rivelazione si trasforma, per la mistica ebraica, come del resto per ogni forma di misticismo, da atto accaduto una volta sola in atto che continuamente si ripete. La mistica dell'ebraismo percorre un suo

itinerario storico che prende le mosse dalle antiche forme gnostiche e attraverso il chassidismo tedesco medioevale, le varie dottrine esoteriche della Cabbala profetica, la grande dottrina teosofica dello *Zohâr*, la nuova scuola cabbalistica di Luria (1534-1572), giunge fino all'eresia mistica del sabbatianesimo e all'ultima fase moderna e contemporanea della mistica ebraica, oscillante tra secolarizzazione e richiami mistici, perfino nell'opera contemporanea di Franz Kafka, anch'egli, in ultima analisi, restio a ogni ortodossia, anch'egli non riconducibile in alcun alveo di religiosità positiva, ma pur sempre coinvolto nelle grandi antinomie della spiritualità ebraica.

Spinoza non poteva evitare la rottura con la comunità di Amsterdam perché in lui le tendenze verso una radicale secolarizzazione e razionalizzazione della teologia tradizionale erano così forti da rompere l'involucro di ogni ortodossia e ogni religiosità dottrinarie o scolastica, fosse questa ebraica o cristiana. Spinoza resta, senza dubbio alcuno, una coscienza intimamente religiosa e la sua filosofia ha certo in Dio il proprio fondamento. Ma il Dio di Spinoza, come si vede in forma trasparente in tutto l'arco della sua opera, dal *Breve Trattato* fino al *Trattato politico*, e attraverso le grandi tappe centrali del *Trattato teologico-politico* e dell'*Etica*, non è il Dio della trascendenza e dei miracoli, delle profezie e del mistero, bensì un Dio che si manifesta ed esprime nel linguaggio limpido della ragione, nelle grandi leggi della natura e della società. Nel Dio di Spinoza sono già impliciti il deismo e l'illuminismo, anche se la *natura naturans* e la *natura naturata* non sono coincidenti e non si confondono mai appieno l'una nell'altra. Rendere Dio e l'uomo non già convergenti ma coincidenti, significa tradire il senso dello spinozismo e convertirlo in una antropologia molto distante dall'*Amor Dei intellectualis*, che per Spinoza non è affatto una metafora. Ma una deformazione non diversa e non meno grave è quella di chi non individua le profonde fratture che esistono tra la religiosità razionale e naturalistica di Spinoza e la religiosità positiva, dogmatica e liturgica.

Spinoza viene espulso dalla comunità ebraica il 27 luglio 1656, e il bando di scomunica, pronunciato nella sinagoga da Isaak Aboab, è redatto nel linguaggio violentissimo e arcaico che in quei tempi le chiese usavano contro gli eretici, gli apostati e gli scismatici. Il filosofo rispose con un libro, oggi perduto, intitolato *Apologia para justificar de su abdication de la Synagoga*. Quest'opera, scritta in spagnolo, e piuttosto voluminosa, doveva essere, con ogni probabilità, una anticipazione di quello che sarebbe poi divenuto il *Trattato teologico-politico* nella parte che riguarda la critica della religione e delle Scritture, e la storia del popolo ebraico.

L'epoca di Spinoza era un tempo di aspre e violente lotte religiose e politiche. Il rischio per l'uomo libero che professa liberamente le

proprie idee era allora, come è, ancora oggi assai spesso, la proscrizione civile e morale, la persecuzione, il carcere e la morte. Nel bando con cui la comunità israelitica di Amsterdam espelle e maledice Spinoza, non si deve tanto vedere una particolare intolleranza di «quella» comunità, ma un segno ben preciso dei tempi. Vale la pena di rileggere il testo di quel bando, redatto in lingua spagnola e pieno di esecrazioni durissime:

«I signori del consiglio vi informano che essi già da tempo avevano conoscenza dei perfidi pensieri e della malvagia azione di Baruch de Espinosa, ed avevano cercato con diversi mezzi e consigli di richiamarlo dalla vita pericolosa. Ma poiché essi non raggiunsero alcun risultato, anzi ebbero di giorno in giorno notizie delle orribili eresie che egli riteneva e insegnava e del suo inconcepibile agire, raccolte di ciò molte sicure testimonianze, le esposero alla presenza del detto Spinoza, provandole e convincendolo della loro verità. Compiuto tale esame alla presenza dei signori rabbini, con la loro approvazione, decisero che il detto Spinoza fosse bandito e cacciato dal popolo d'Israele, come essi ora fanno con il bando seguente:

Secondo la decisione degli angeli e del giudizio dei Santi, bandiamo, scomunichiamo, malediciamo e cacciamo Baruch de Espinosa, con l'ispirazione del Sommo Iddio e l'approvazione di tutta la sacra comunità, innanzi ai Sacri libri della legge e ai 1613 precetti ivi contenuti, con la maledizione con cui Giosuè maledisse Gerico, con la maledizione con cui Eliseo maledisse i fanciulli e con tutte le imprecazioni che stanno scritte nella legge. Sia maledetto nel giorno, sia maledetto nella notte, sia maledetto quando si posa, sia maledetto quando si leva, sia maledetto se esce, sia maledetto se entra. Che Dio mai gli perdoni, che l'ira e il furor di Dio s'inflammino contro quest'uomo e riversino su di lui tutte le maledizioni che stanno scritte nei libri della legge, che cancellino il suo nome sotto il cielo; che Dio lo recida, per il suo tormento, dal ceppo d'Israele, con tutte le maledizioni del cielo che stanno scritte nei libri della legge. Ma voi, voi che siete fedeli al Signore, al vostro Iddio, voi tutti siate oggi benedetti. Noi ordiniamo che nessuno abbia rapporti orali o scritti con lui, che nessuno lo soccorra, che nessuno rimanga con lui sotto un sol tetto, che nessuno gli si avvicini più di quattro passi, che nessuno legga uno scritto redatto o pubblicato da lui».

3. Società e cultura nell'Olanda del Seicento.

Un mirabile affresco della vita politica, economica e culturale olandese, ci è offerto dal grande storico Johan Huizinga, olandese egli stesso. Lo inserisco in queste pagine perché dà una immagine colorita e precisa dell'epoca in cui Spinoza visse e dell'ambiente che lo circondava.

«La nuova Repubblica delle Sette Provincie, ormai campo fertile per il crescere della nazione olandese, era d'un tipo piuttosto arcaico che rivoluzionario. Vi regnavano i principi antiquati dell'autonomia municipale e provinciale. La classe dirigente nel governo e che dava l'impronta alla cultura era quella del *cómmércio*, prospero nelle numerose città, patriziato colto e in fondo assai borghese. La provincia d'Olanda, la prima e la più ricca delle sette, era predominante nello stato, egemonia che ha fatto sì che il nome d'Olanda, propriamente un membro soltanto, nel linguaggio degli stranieri, si estendesse al tutto, significando l'insieme della Repubblica».

«La guerra d'indipendenza durò fino alla metà del Seicento, però molto prima, circa il principio del secolo, la libertà era sicura, e in pari tempo stupenda la prosperità, imponente la potenza, meravigliosa la fioritura delle arti e delle scienze. Di tutto questo il fondamento materiale erano il commercio e la navigazione. La fortuna d'una situazione economica e politica eccezionale aveva permesso agli olandesi di arricchire il vecchio dominio della loro mercatura nel Mare Baltico, nella Scandinavia, in Francia, ecc., colle nuove relazioni vantaggiose nel Levante, e presto con la parte ampia e lucrativa nella conquista dei mercati d'Asia, e anche dell'America. Il potere del commercio olandese d'oltremare, felicissimo nelle Indie, si stendeva fino a Formosa e al Giappone, alla Persia ed all'Arabia, alle Antille ed al Brasile».

«Gli olandesi avevano combattuto per la libertà e pel commercio finché bisognava, ma non appena fu compiuto quel grande edificio della loro prosperità, la pace d'Europa ne divenne la condizione necessaria. Pacifica d'indole e poco militare di costumi, la nazione del nuovo stato accettava di buon cuore la politica di pace che prescriveva loro la salute della patria. Tuttavia il fermento degli stati d'Europa per lungo tempo non avrebbe permesso alla Repubblica, così centrale e così impigliata in tutti gli affari del mondo, di star in disparte dalle lotte dei regni vicini. Suo malgrado fu costretta a guerre navali e terrestri contro inglesi e francesi. Il bisogno di persuadere le province della necessità d'una politica armata e pronta urtava sempre nello spirito nazionale e nell'imprevidenza delle classi prospere e agiate. S'incontrarono due tendenze operanti nello stato e nella cultura, cioè da una parte quella dell'autorità centrale rappresentata dallo *Statolder*, cioè luogotenente del potere reale sparito, posto ricoperto dalla gloriosa discendenza dell'Orange, e dall'altra quella dell'autonomia provinciale e municipale, fondata sui governi delle città e sugli Stati della provincia principale, cioè l'Olanda nel senso più stretto. Questo contrasto corrispondeva più o meno ad un cristianesimo largo dettoaltro di ordine spirituale, antitesi che possiamo esprimere chiamandola coi nomi di due ingegni grandi, cioè Erasmo e Calvino»¹

L'attento lettore di Spinoza sa quale incidenza abbiano avuto nella sua vita e nelle sue opere queste circostanze economiche politiche e questo clima spirituale. Le matrici economiche e politiche di un'opera culturale sono soltanto la premessa di tale opera, il terriccio su cui crescono e fioriscono le piante della filosofia, della letteratura, dell'arte, che non sono mai trasposizioni meccaniche di una situazione bensì formazioni originali che possiedono un loro livello di autonomia e novità. Ma una storiografia corretta non ignora mai i nessi e le suture che sempre esistono tra l'opera originale e le condizioni dello «spirito obiettivo» in cui essa nasce. E la figura hegeliana dello «spirito obiettivo» comprende per noi oggi non soltanto il mondo dell'eticità nell'interpretazione più larga che si può dare a questo termine, ma anche quelle forme dello «spirito assoluto» che, diversamente da Hegel, noi affianchiamo al diritto, all'economia, alla politica e a tutte quante le obiettivazioni della cultura. L'arte, la religione e la filosofia sono anch'essi momenti o forme storiche e sociali di una vita culturale che è sempre condizionata e sempre nuova, sempre vincolata e sempre libera.

Lo Huizinga ci illumina molto bene sulla tensione esistente in Olanda tra lo spirito calvinista e quello erasmiano. In questa tensione si colloca storicamente il significato della filosofia spinoziana.

«Nella rappresentazione usuale che si dà della storia di Olanda, questo paese conta come esempio perfetto d'uno Stato e d'una cultura di carattere calvinista. Una tale nozione trascura la metà dei componenti dell'oggetto. L'Olanda, prima di divenire uno dei ripari del calvinismo, era stata la patria d'Erasmo, patria molto affine al suo spirito, quantunque egli pretendesse di stimarla poco. Lo spirito d'Erasmo, spirito di pace e di concordia, d'umanità tollerante, poco dogmatico, di morale pura e dolce, di serietà ragionevole e spregiudicata, s'era diffuso largamente nelle menti del popolo istruito del suo paese. Un umanesimo sinceramente cristiano e moderatamente classicista formò la trama di questa cultura»².

Lo Stato olandese non nacque dallo spirito erasmiano, ma dalla lotta calvinista. La sollevazione dei Paesi Bassi contro il regime spagnolo fu opera del principe d'Orange, ma a vincere furono i calvinisti. In tutte le città dove s'erano ritirati i presidi spagnoli, assunsero la dittatura minoranze energiche e risolte di calvinisti rigorosi. Ma il calvinismo vittorioso, se ebbe il dominio ecclesiastico e politico, non raggiunse quello culturale, al quale si sottraevano non poche forze cattoliche, nobili, borghesi e contadine. Restavano fuori molti mennoniti, ramo pacifico e prospero degli anabattisti. E fuori restavano gli ebrei, sia quelli poveri della Germania, come quelli istruiti e ricchi del Portogallo e della Spagna. La Chiesa riformata di confessione

calvinista veniva in urto con l'erasmianesimo, diffuso nell'ambiente patrizio e letterato delle magistrature municipali, che eran la sfera spirituale di Grozio. Dopo vari conflitti tra il potere centrale rappresentato dal principe Maurizio d'Orange e gli Stati provinciali, si raggiunse, dopo il 1618 — prima dunque della nascita di Spinoza — un certo equilibrio.

«Regnava il calvinismo e pretendeva riserbarsi le cariche ufficiali. Tuttavia il suo tono aspro, austero, puritano, s'era mitigato. Non aveva mai avuto la forza e forse neanche la volontà di perseguire gli eterodossi. Lo zelo dei pastori era reso inefficace dallo spirito umanista dei reggenti. Un sistema non tanto di vera tolleranza quanto di connivenza permetteva ai dissidenti una vita molto sopportabile, nel commercio, nell'agricoltura, e persino negli impieghi militari dove entravano sempre i cattolici nobili»³.

In questo clima di relativa tolleranza e di instabile equilibrio va inquadrata la figura intellettuale e morale di Spinoza. Tutta la vita pubblica e privata dell'Olanda porta una impronta calvinista. Ma nelle opere dell'ingegno, come ha notato lo Huizinga, la parte del calvinismo rimase assai tenue.

«La nostra gloriosa pittura» afferma lo storico olandese «non gli deve quasi nulla. L'architettura ne trasse l'occasione a erigere chiese nuove, dove mancavano le vecchie tolte al cattolicesimo diseredato. Una fioritura notevole d'architettura ecclesiastica protestante del Seicento dà fino ad oggi una nota grave alle nostre città. Soltanto il modello di queste costruzioni è in buona parte italiano. La letteratura trasse dal calvinismo talora la materia, talvolta lo spirito, però il suo carattere generale non può chiamarsi calvinistico. Le scienze nuove ed antiche, naturali e filologiche, teoretiche e pratiche, spiccando un volo altissimo nelle università fondate di fresco, e anche fuori di esse, s'alzarono più spesso a dispetto del calvinismo che grazie ad esso. Fra i nomi più grandi del Seicento olandese non ce n'è uno di calvinista attivo, né Rembrandt, né il nostro sommo poeta Vondel, convertito dal mennonismo alla chiesa madre, né Grozio, propagatore d'un cristianesimo largo detto 'religione naturale né Huygens, sprofondato nella spiegazione della natura, né quel pensatore giudeo, per molti vincoli legato alla sua patria adottiva, che fu Spinoza»⁴.

4. Spinoza e la tolleranza religiosa

Già prima della sua scomunica, Spinoza aveva ricevuto una educazione di tipo moderno e aveva frequentato ambienti assai diversi da quelli della ortodossia ebraica. La sua formazione la potremmo definire umanistica nel senso più aperto, come partecipazione a quelle due culture, classicheggiante e scientifica, che costituiscono la base dell'umanesimo rinnovato. Le sue conoscenze linguistiche erano ragguardevoli, perché dal padre aveva appreso lo spagnolo e il portoghese, sapeva l'olandese e l'*hochdeutsch*, il francese e, meno bene, l'italiano. Delle lingue antiche padroneggiava il latino e l'ebraico, meno sicure erano, invece, le sue conoscenze del greco. Franz Van den

Ende, ex gesuita e maestro di latino di Spinoza, era un uomo fuor del comune per la sua cultura classica e scientifica. Al giovane Spinoza aveva trasmesso l'amore per la cultura classica, ma lo aveva anche iniziato a quegli interessi per la medicina, la fisica, la geometria, la chimica, l'astronomia che ritroviamo sempre presenti nello spirito di Spinoza. Van den Ende era sospettato di «libertinismo» ed era guardato con estrema diffidenza negli ambienti dell'ortodossia religiosa di ogni tipo. Gli si faceva carico, come ha notato il Dilthey, di aver inoculato nei suoi discepoli l'ateismo e riecheggiavano in lui il naturalismo di Lucrezio e il naturalismo rinascimentale italiano. Per le sue idee troppo audaci egli dovette espatriare in Francia e finì impiccato, in circostanze piuttosto oscure, sotto l'imputazione di aver partecipato a cospirazioni politiche.

Nelle sette cristiane dei Mennoniti e dei Collegianti, soprattutto dopo la scomunica, Spinoza trovò alcuni amici devoti, assertori di un cristianesimo tollerante e privo di dogmi, più pratico che speculativo, più incline a vivere secondo i precetti morali del Vangelo che a filosofare in termini teologici sulla vera natura o la vera essenza di Dio. A Rijnsburg, dove Spinoza trascorse cinque anni di raccolta meditazione, in una casa modesta sulla riva di uno dei canali che vanno da Leyda al mare, si formò intorno al filosofo un circolo di amici, non tutti intellettuali, ma tutti interessati ai problemi religiosi ed etici, filosofici e politici. Tra questi amici emergeva Simone de Vries, uno degli interlocutori principali nell'*Epistolario*. Questi uomini vagheggiavano una vita libera da speranze e timori superstiziosi, alcuni rifiutavano la preghiera come una forma di irriverenza verso un Dio che è pensiero puro e sublime serenità, come già intendevano gli antichi seguaci di Epicuro e di Lucrezio. Non è qui possibile dilungarsi su queste correnti religiose che fiancheggiano lo spinozismo o fraternizzano con esso. Basterà dire che i Mennoniti predicavano l'astensione da ogni violenza, rifiutavano il giuramento e la partecipazione alla guerra, il sacerdozio e i sacramenti, erano contrari alla maggior parte dei dogmi, anche se credevano nella Trinità, nel Cristo salvatore, e avevano nel Discorso del Monte la loro carta programmatica e il loro codice morale.

I Collegianti o *Rijnsburger*, come ci informa il Tröltzsch nella sua classica opera *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*⁵ costituiscono una singolare via di mezzo tra la Chiesa libera o la setta e la comunità mistica fondata su semplici legami personali. Ad essi si unirono i *Rimostranti* che avevano tendenze razionalistiche. I Collegianti affermavano che da lungo tempo era scomparsa la Chiesa apostolica munita di visibili doni taumaturgici, né trovavano nella Scrittura alcuna prescrizione o alcun incoraggiamento a restaurarla. Si ritenevano una fondazione meramente umana senza alcuna autorità

divina. Attribuivano scarsa importanza al culto, alle cerimonie, ai sacramenti, ai ministeri. «Queste cose sono ammirabili tutt'al più» essi dichiaravano «quando vengono adoperate senza pretese di autorità, in tutta umiltà, con tolleranza e ammissione di correzioni, senza legare precisamente le coscienze degli uomini alle loro dottrine e all'uso di essi». La vera verità risiede pertanto nella pura interiorità dell'animo e nella Chiesa invisibile. Nel loro tentativo di semplificare e purificare all'estremo il cristianesimo, essi, come dichiararono ancora nel 1659, «sono i fedeli sparsi dappertutto tra popoli svariati nell'odierna età di decadenza della Chiesa visibile, che si allontanano col cuore da ogni litigio e da ogni settarismo, che in mezzo a tutte le scissure conservano non diviso il cuore, e insieme riposano sopra un unico e medesimo fondamento, Cristo, e sono pienamente uniti nel fondamento e nella potenza di Dio».

Qualunque buon conoscitore del pensiero spinoziano avverte subito un'indubbia comunanza di atmosfera tra queste libere comunità religiose e le idee antiautoritarie, antiecclesiastiche, etico-razionalistiche sostenute da Spinoza, soprattutto nel *Trattato teologico-politico* e nel *Trattato politico*. Staccare il nucleo teoretico della filosofia spinoziana da questa realtà etico-religiosa che lo circonda significa creare una innaturale frattura tra la storia della filosofia e quella, ad essa complementare, della vita religiosa, morale e politica in cui lo spinozismo nasce e si afferma.

Rivivono nello spinozismo le idee tolleranti che nell'Olanda liberata dal giogo spagnolo (1579) si erano diffuse dopo che il calvinismo era divenuto religione ufficiale. Erano le idee di Dirk V. Coomheert (1522-1590), fautore della tolleranza e dell'unione di tutti i cristiani in un'unica chiesa fondata sulla carità e restia a ogni fanatismo dogmatico e cerimoniale. Ed erano le idee di Arminio (1560-1609), professore di teologia a Leyda e calvinista dissidente. Mentre il clero calvinista sosteneva che la chiesa aveva il diritto di regolare da sé la sua costituzione e di punire gli eretici, gli arminiani subordinavano la costituzione religiosa all'autorità dello Stato. La protesta (*Remonstrance*) che i pastori arminiani presentarono nel 1610 agli Stati olandesi diede il nome di *Rimonstranti* ai fautori del movimento arminiano. L'arminianismo, dunque, come ha scritto Pietro Martinetti, è una reazione contro il calvinismo dogmatico e i suoi principi sono la condanna di ogni coazione clericale, il rispetto dei diritti della personalità, la tolleranza, il carattere pratico e antidogmatico del cristianesimo, la reazione all'interpretazione superstiziosa delle Scritture. I Rimonstranti, fin che durò la persecuzione calvinista, si riunirono segretamente in «collegia». Cessata la persecuzione, continuarono a respingere ogni forma di ministero ecclesiastico e trasferirono a Rijnsburg le loro riunioni: dal nome dei loro convegni

venne ad essi la denominazione di *Collegianti*. Il soggiorno di Spinoza a Rijnsburg segnò la confluenza tra le idee del filosofo e quelle dei Collegianti, che non volevano costituire una chiesa separata ma una comunità al di sopra delle chiese. I Collegianti, come Spinoza, predicavano la libertà e la tolleranza e ammettevano alle loro riunioni cristiani di tutte le confessioni⁶. Il *Trattato teologico-politico*, l'*Etica*, l'*Epistolario*, il *Trattato politico* dimostrano, senza ombra di dubbio, che la religiosità di Spinoza è autentica e sincera, anche se è una religiosità in dissidio netto con il fanatismo e il ritualismo, con la magia e la superstizione.

Al teologo Gisberto Voet, che aveva accusato Spinoza di essersi spogliato di ogni religione, per timore di cadere nella superstizione, Spinoza replica con asprezza nella *Ep. XLIII*:

«Che cosa egli intenda per religione e per superstizione, io non so. Forse che si spoglia di ogni religione colui che afferma doversi riconoscere in Dio il sommo bene e doversi come tale amare con libero animo? E che in questo consiste la somma della nostra felicità e della nostra libertà? Che, inoltre, il premio della virtù è la virtù stessa, e che punizione della stoltezza e dell'incapacità è la stessa stoltezza? Che, infine, ciascuno deve amare il suo prossimo e obbedire agli ordini del sommo potere? Ebbene, non soltanto io ho detto espressamente questo, ma l'ho anche dimostrato con solidissime ragioni. Ma credo di scorgere quanto sia basso il livello di costui. Egli, cioè, non trova nella stessa virtù e nell'intelletto nulla che lo soddisfi, e vivrebbe volentieri secondo l'impulso delle sue passioni, se non glielo impedisse il solo fatto che ha paura del castigo. Egli si astiene dunque dalle male azioni e osserva i divini comandamenti con la medesima riluttanza di uno schiavo e con animo titubante; e in cambio di questo servizio attende di essere colmato da Dio di ricompense assai più ambite dello stesso divino amore, e tanto più quanto più è riluttante e mal disposto a fare il bene che fa: ecco perché crede spregiudicati e senza alcuna religione tutti coloro che non sono costretti da questo timore».

In questa stessa *Ep. XLIII*, Spinoza difende con passione una religione universale che concede a ognuno le libertà più ampie di professare le proprie convinzioni, pur che egli ami Dio come sommo bene e non già per il timore del castigo o per la speranza di un premio, «ché, altrimenti, non tanto Dio noi ameremmo quanto ciò che desideriamo». E l'atteggiamento religioso di Spinoza non può essere neppure conchiuso nell'ambito della sola religione cristiana perché egli ammette, ad esempio, che se Maometto ha insegnato la legge divina, anch'egli è un profeta come tutti gli altri.

«Per ciò, poi, che riguarda i Turchi stessi e gli altri Gentili», prosegue Spinoza «se essi adorano Dio nel culto della giustizia e della carità verso il prossimo, io ritengo che posseggano anch'essi lo spirito di Cristo e che siano salvi, checché pensino, nella loro ignoranza, di Maometto e dei profeti».

Per quanto intimamente religioso, Spinoza è destinato a incontrare «l'ira dei teologi», siano questi ebrei, cristiani riformati o cattolici.

Dalla lettera violentissima che gli indirizzò un suo giovane ex discepolo, Alberto Burgh, convertitosi al cattolicesimo del 1673, durante un suo viaggio in Italia, possiamo ben capire quale fosse l'atteggiamento ufficiale della Chiesa romana nei confronti dell'eretico e ateo Spinoza. Il Burgh, in una lunghissima lettera che reca la data 3 settembre 1675, gli scrive da Firenze:

«Se credete in Cristo crocifisso, riconoscete l'empietà della vostra eresia; ravvedetevi dalla perversione della vostra natura e riconciliatevi con la Chiesa. Infatti, che differenza vi è tra voi e tutti gli eretici che si sono separati, si separano e si separeranno in avvenire dalla Chiesa di Dio? Tutti, come voi, seguendo il medesimo principio, ricorrono alla sola Scrittura per formulare e dimostrare i loro dogmi. E non vi lusinghi il fatto che i Calvinisti, altrimenti detti Riformati, o i Luterani o i Sociniani, ecc. non sono in grado di confutare la vostra dottrina; giacché tutti costoro, sono altrettanto sciagurati quanto voi e giacciono del pari con voi nell'ombra della morte. Se invece non credete in Cristo, la vostra situazione è più infelice ch'io non possa dire; ma il rimedio è facile: ravvedetevi dei vostri peccati, riflettendo sull'arroganza rovinosa del vostro misero ed insano ragionare. Non credete in Cristo: e perché? Risponderete: perché la dottrina e la vita di Cristo, nonché la dottrina dei cristiani intorno allo stesso Cristo non si conciliano con la mia dottrina. Ma io ripeto: allora voi osate considerarvi superiore a tutti i Patriarchi, i Profeti, gli Apostoli, i Martiri, i Dottori, i Confessori, le Vergini e a tutti i Santi che sorsero nella Città o nella Chiesa di Dio, anzi bestemmiano allo stesso Signore Gesù Cristo? Voi solo siete ad essi superiore per dottrina, per santità di vita, per tutto? Voi, misero omiciattolo, vile verme della terra, anzi cenere ed esca dei vermi, pretenderete di innalzarvi con inaudita empietà al di sopra della Sapienza incarnata e infinita dell'Eterno Padre? Voi solo vi reputerete più saggio di tutti coloro che dall'inizio del mondo vissero nella Chiesa di Dio e credettero o credono tuttora in Cristo venturo o già venuto? Su quale fondamento si regge codesta vostra temeraria, insana, deplorabile ed esecranda arroganza?» (Ep. LXVI).

Alberto Burgh, il quale sostiene che «il migliore degli eretici o dei filosofi regge a mala pena il confronto con il peggiore dei cattolici», compendia nel suo sermone, che è una autentica reprimenda, quelli che erano allora gli argomenti della chiesa di Roma. Spinoza può solo attendersi la dannazione eterna perché persiste nei suoi abominevoli errori e nei suoi gravissimi peccati.

5. La *libertas philosophandi*.

Tra i corrispondenti del suo *Epistolario*, accanto a illustri uomini di scienza e di lettere, vi sono anche uomini di tutte le categorie sociali, ad esempio borghesi dediti al commercio ma interessati alla filosofia e al pensiero scientifico, medici, magistrati. Con tutti Spinoza si intrattiene in modo affabile, senza alcuna superbia, non già nell'atteggiamento del maestro che addottora i discepoli dall'alto, ma in quello umanissimo del filosofo che crede nel proprio pensiero e ricerca, in una famiglia di spiriti congeniali, una verità che rischiarerà la mente. Guglielmo de Blyenberg, ad esempio, era un commerciante di

biade, ma si sentiva «spinto dal desiderio della pura e sincera verità» ad accostarsi al celebre filosofo. Anche con gli interlocutori più umili e meno aperti alle coraggiose e novatrici idee di Spinoza in materia di fede e di religione — come appunto si rivelò poi il Blyenberg — il filosofo si intrattiene con dolcezza e pazienza. Il colloquio con alcuni interlocutori, ad esempio la corrispondenza con Ugo Boxel, dottore in *utroque* ed ex pensionario di Gorkum, non è facile. Boxel credeva negli spiriti e negli spettri. Spinoza gli dice cortesemente: «qualcosa vi è, ma nessuno sa che cosa essa sia: e, se si vogliono chiamare spiriti le cose che ignoriamo, io non ho nulla in contrario», ma con un interlocutore di livello intellettuale così inferiore il colloquio epistolare non poteva durare a lungo. Spinoza si congeda da Boxel, come aveva fatto con Blyenberg: «Non intendo annoiarvi oltre su cose che, so bene, voi non ammetterete perché seguite dei principî troppo diversi dai miei».

Fuori d'Olanda abitava uno dei protagonisti dell'*Epistolario* spinoziano, Enrico Oldenburg, di Brema, ministro di Sassonia a Londra, fondatore e segretario della *Royal Society*. L'Oldenburg era un vero cosmopolita ed era un uomo attento a ogni novità scientifica. Gli epistolari eruditi avevano nel XVII secolo la funzione di promuovere e divulgare la cultura e i grandi dibattiti di idee. Il carteggio Spinoza Oldenburg è un *excursus* nel campo delle scienze naturali e i due studiosi si trovano d'accordo nel ritenere che i fenomeni naturali si possono spiegare «senza bisogno di ricorrere a forme inesplicabili e a qualità occulte, asilo dell'ignoranza».

Se non mancano tra i corrispondenti di Spinoza spiriti di elevata cultura con i quali Spinoza si intrattiene su questioni di fisica, di chimica, di ottica, di geometria, sui vari progressi delle scienze, delucidando, quando ne viene richiesto, non pochi punti della propria filosofia, vi si incontrano anche uomini di non grande levatura intellettuale e morale, amici che finiranno per tradirlo o per non capire affatto il suo pensiero. È probabilmente vero quello che degli amici di Spinoza scrisse il suo biografo Lucas, che era imo spirito pettegolo e un autore di mordaci *pamphlets*, ma che amava e conosceva davvero il filosofo:

«Le doti di Spinoza attraevano tutte le persone ragionevoli e in qualsiasi momento lo si trovava sempre di umore costante e piacevole. Tra tutti quelli che lo visitavano non era alcuno che non gli mostrasse una speciale amicizia. Ma poiché nulla vi è di più nascosto del cuore umano, si è visto poi che il maggior numero di queste amicizie erano false. Poiché coloro che già gli erano più legati, lo trattarono senza alcuna ragione con il minimo di riconoscenza. Questi falsi amici che apparentemente l'onoravano, lo calunniavano alle spalle, sia per rendersi grati ai potenti che non amano gli uomini di spirito libero e universale, sia per farsi belli delle critiche a Spinoza».

Pietro Balling, Jarig Jelles, Simone de Vries, Lodovico Meyer, lo

Tschirnhaus, per citare solo alcuni nomi, erano amici fidati e appassionati. Amici malfidi, incostanti, non degni della stima e dell'affetto di Spinoza si rivelarono Ugo Boxel, Guglielmo de Blyenberg, Alberto Burgh. Anche l'amicizia con Enrico Oldenburg, vero protagonista dell'*Epistolario*, ha non poche ombre accanto alle luci. E alquanto oscuri sono anche i rapporti Spinoza Leibniz.

Le relazioni umane di Spinoza erano dunque varie e comprendevano gente umilissima o di poca cultura e personaggi altolocati e ragguardevoli del mondo politico e scientifico. Jean De Witt, come abbiamo già detto, era il capo del partito repubblicano olandese e in difesa della sua politica liberale e tollerante era stato scritto il *Tractatus Theologico-Politicus* che conteneva *Dissertationes aliquot quibus ostenditur Libertatem philosophandi*. La fama di Spinoza, doveva, inoltre essere ben grande se l'illuminato e tollerante principe Carlo Lodovico, Elettore Palatino lo invitò a ricoprire la cattedra di filosofia nell'Università di Heidelberg, dove insegnavano maestri insigni come, ad esempio, Samuele Pufendorf.

Il 16 febbraio 1673 J. Lodovico Fabritius, professore di teologia in quell'Università e Consigliere dell'Elettore Palatino, così scriveva «all'acutissimo e celeberrimo filosofo B. Spinoza»:

«Il mio clementissimo signore, il serenissimo Elettore Palatino, mi ordina di scrivere a voi, a me finora ignoto, ma apprezzatissimo dal serenissimo Principe, per chiedervi se accettereste l'ordinaria professione della filosofia nella sua illustre Accademia. Lo stipendio annuo è quello odierno dei professori ordinari. Non trovereste altrove un principe più ben disposto verso i distinti ingegni, tra i quali vi annovera. Avrete la più ampia libertà di filosofare, della quale confida che non abuserete allo scopo di perturbare la religione pubblicamente professata» (*Ep. XLVII*).

Spinoza rifiuta, con l'abituale cortesia, in una risposta memorabile ove riafferma il principio che la *Libertas philosophandi* ha da essere illimitata, ed esprime, con molto realistico coraggio, la sua perplessità e diffidenza verso ogni limite che nasca dall'invito a non disturbare la *publice stabilitam religionem*. Nel rifiuto di Spinoza intervenivano certamente anche ragioni di salute e scelte personali già da tempo compiute. Il filosofo non desidera insegnare pubblicamente e teme che dedicarsi all'educazione dei giovani significhi per lui rinunciare a far della filosofia. Ma aggiunge anche:

«Io non so entro quali limiti debba intendersi compresa quella libertà di filosofare, perché io non sembri voler turbare la religione pubblicamente costituita: giacché gli scismi non nascono tanto dall'amore ardente della religione, quanto dalla varietà degli affetti umani, dallo spirito di contraddizione che tutto suole guastare e condannare, anche se è ben detto. E se di ciò io ho fatto esperienza pur nella solitudine della mia vita privata, assai più avrei a temerne quando fossi salito a quel grado di dignità» (*Ep. XLVIII*).

6. Il «Breve Trattato» e l'antinomia dello Spinozismo.

Il *Korte Verhandelng van God de Mensch en deszelfs Weltstand* o *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità* è la prima opera di Spinoza. Venne edita solo nel 1862 dall'olandese Van Vloten. Nella biografia di Colerus, là dove si parla degli scritti perduti di Spinoza, possiamo leggere questa annotazione:

«Presso alcuni amici della filosofia è conservato il manoscritto di una trattazione di Spinoza, che non è composta, come l'*Etica*, in forma matematica, ma contiene gli stessi pensieri e cose, e, manifestamente, come è chiaro dal suo stile e dalla sua disposizione, appartiene alle primissime opere dello scrittore; essa disegna quasi l'abbozzo della sua dottrina, dopo di che egli ha composta l'*Etica*, e se anche le proposizioni siano qui più limate e sviluppate in ordine geometrico, pure per ciò l'opera della maturità riesce alla maggior parte più oscura di quella trattazione, dato che il metodo matematico è insolito nel dominio della metafisica, e soltanto pochi vi si trovano a loro agio».

È un giudizio equilibrato e ancor oggi valido. Il *Breve Trattato* contiene davvero in embrione e in rapido scorcio i motivi fondamentali dello spinozismo, non solo quelli contenuti nell'*Etica* ma anche quelli del *Trattato teologico-politico* e delle altre opere. Può ben essere, sostiene il Freudenthal, che sia l'opera stilisticamente meno felice e meno salda dello Spinoza. Ma ciò non si deve alla giovane età bensì al fatto che Spinoza elaborò lo scritto non per la pubblicazione ma per una ristretta cerchia di amici. In queste nostre pagine, che vogliono mettere a fuoco quella che è, per così dire, la struttura portante dello spinozismo, noi possiamo e dobbiamo tralasciare l'analisi filologica riguardante la *Textgestaltung* del *Breve Trattato*, che è stata ben chiarita da molti studiosi, anche dal nostro Semerari, curatore dell'edizione italiana del *Breve Trattato* (1953). E lasciamo volutamente nell'ombra il rilievo delle differenze, anche notevoli, che esistono fra i temi e il linguaggio di quest'opera giovanile e i temi e il linguaggio dello Spinoza più maturo. Tali differenze sono state studiate attentamente da tutti coloro che hanno preso in esame l'evoluzione interna delle opere di Spinoza. E lo studioso italiano può utilmente rivolgersi, se desidera precisi ragguagli in proposito, alle opere di Guzzo, di Banfi, alle belle pagine di Ernst Cassirer⁷, di Victor Delbos⁸, e agli studi celebri di Freudenthal, Gebhardt, Dunin-Borkowski, Appuhn, e altri. Per quanto difficile e incerta possa essere l'individuazione di quello che è sicuramente spinoziano in un'opera composta di più frammenti, e passata per più mani, il *Breve Trattato* è una lettura molto utile per cogliere le linee maestre dello spinozismo. Per una specie di paradosso filologico, le finalità didattiche dell'opera redatta senza grandi cure, ad uso esclusivo degli amici e dei discepoli, di attribuzione incerta in più pagine, consente, proprio per il suo schematismo, una veduta d'assieme rapida e stimolante

dell'impalcatura stessa del pensiero spinoziano. Il *Breve Trattato* non è, insomma, un apocrifo o un *pastiche*, e, per quanto siano comprensibili le irritazioni dei filologi contro questo testo manipolato certamente dagli allievi, resta tuttavia indubitabile che il *Korte Verhandelng* è una fonte preziosa dello spinozismo perché getta grandissima luce su tutte le opere religiose e politiche dell'autore, sulle sue idee metafisiche, psicologiche ed etiche, sulle aporie stesse che stanno all'origine del sistema spinoziano.

Che nel *Breve Trattato* si trovino i termini di «Provvidenza» e «Predestinazione», che vi ricorra l'espressione «Figlio di Dio», che s'incontrino nell'opera frammenti di filosofia scolastica, ebraica, araba o elementi di un cartesianesimo poco assimilato, può esser dovuto al fatto che Spinoza non scrisse lui stesso in olandese il suo testo né, probabilmente, lo revisionò. Ragioni di apostolato potevano anche suggerire a un proscritto dalla comunità ebraica che scrive per amici che hanno convinzioni religiose assai diverse dalle sue, di tollerare una certa ambiguità di linguaggio per non turbare bruscamente la coscienza religiosa di spiriti che gli si accostano con affetto e devozione. Uno dei principi costanti dell'etos umano di Spinoza è di offrire ad ognuno quel tanto di verità che egli può sopportare, senza mai imporre il proprio pensiero. Questo procedere per gradi, rispettosi della *forma mentis* e del livello intellettuale degli uomini ai quali ci si rivolge, non è solo una cautela suggerita da motivi di opportunità, a un filosofo che opera in tempi di aspri contrasti e in ambienti culturali tra loro assai diversi. È anche espressione tipica della filosofia spinoziana che è una -costante giustificazione e comprensione delle prospettive che diversificano gli uomini, dei punti di vista che caratterizzano i vari orizzonti culturali. L'etica di Spinoza è un'etica della tolleranza che rifiuta ogni dogmatismo e ogni atteggiamento fanatico. Ma questa tolleranza non dipende dal buon cuore o dalla mitezza erasmiana di Spinoza. La fonte viva di tale atteggiamento è una visione filosofica che ininterrottamente è consapevole della pluralità dei livelli o dei gradi della conoscenza.

Già nel *Breve Trattato* emerge quella antinomia di fondo che attraversa tutto il pensiero spinoziano: l'antinomia tra passione e ragione, desiderio e amore intellettuale. Basterà un testo per dare un esempio di questa tensione contraddittoria e irrisolta che non è una debolezza dello spinozismo, ma un suo carattere strutturale.

Dopo aver ribadito più volte che la filosofia è una specie di grande farmaco contro le passioni, Spinoza afferma:

«... È importante sottolineare in modo generale che tutte le buone passioni sono di tal natura che, senza di esse, noi non possiamo né esistere né sussistere e, conseguentemente, ci appartengono essenzialmente, per esempio, amore, il desiderio e tutto ciò che appartiene all'amore. Ma è tutta un'altra cosa per quelle che

sono cattive e da respingere da parte nostra: non solamente noi possiamo stare senza di loro, ma anche solamente quando ci siamo da loro liberati siamo ciò che dobbiamo essere. Per conferire a tutto questo maggiore chiarezza, sottolineiamo che il fondamento di ogni bene e di ogni male è l'amore, a seconda che esso interessi questo o quell'altro oggetto: poiché, se noi non amiamo l'oggetto che, abbiamo detto, è il solo degno d'essere amato, cioè Dio, ma, al contrario, amiamo le cose che per loro carattere e natura sono periture, e soggette a molti accidenti, seguono necessariamente l'odio, la tristezza, ecc., a seconda del cambiamento dell'oggetto amato: l'odio, quando qualcuno ce lo porta via, la tristezza, quando viene a perdersi, l'onore, quando s'appoggia sull'amore di sé medesimi, benevolenza e gratitudine, quando non si ama il prossimo per amore di Dio. Se, al contrario, l'uomo giunge ad amare Dio, che è a resta eternamente immutabile, gli diviene allora impossibile cascare in questo fango di passioni: poiché noi abbiamo stabilito come regola fissa e incrollabile che Dio è prima e unica causa di ogni nostro bene e il liberatore da ogni nostro affanno. Bisogna, infine, mettere ancora più in rilievo che l'amore è infinito, cioè più esso si accresce, più diviene perfetto, poiché, essendo infinito il suo oggetto, esso può sempre ingrandirsi: ciò che non s'incontra in nessun'altra cosa»⁹.

Il *Breve Trattato* ci fa capire chiaramente che il problema teologico non è il volto di parata della filosofia spinoziana, bensì un suo carattere dominante, anche se la teologia spinoziana è una critica di ogni teologia dogmatica e l'avvio a una teologia naturale che sotto il nome di filosofia tende a distinguersi nettamente da ogni teologia angustamente confessionale. Ma il compito della filosofia, che ha nell'*amor Dei intellectualis*, il proprio fondamento, e che richiede un metodo per superare le cose vane e futili e giungere al sommo bene, è anche un metodo per ridiscendere nella natura, nella società e comprendere l'uomo, le sue passioni. Il *De intellectus emendatione*, nato anch'esso, insieme ai *Principi della filosofia cartesiana* (1663) e ai *Cogitata Metaphysica* (1663), nel rifugio di Rijnsburg, è, in qualche modo, il *Novum Organon* di Spinoza, il suo *Discours de la méthode*. Ma la correzione dell'intelletto, la vera riforma dell'intelligenza, non serve solo ad amare Dio, serve anche ad amare gli uomini. Nel *Breve Trattato* si parla di quell'amore che supera l'odio e l'errore, le opinioni vaghe e il «sentito dire»:

«... L'odio viene ancora dal ' sentito dire ', come constatiamo presso i Turchi contro gli Ebrei e i Cristiani e negli Ebrei contro i Turchi e i Cristiani, e tra i Cristiani contro i Turchi e gli Ebrei. Difatti, quando queste differenti sette sono reciprocamente ignoranti delle loro religioni e dei loro costumi!»¹⁰

Nell'interpretazione dello spinozismo, come già appare dal *Breve Trattato* e dal *Tractatus de emendatione intellectus*, non si ha il diritto né di conciliare armonicamente motivi che sono tra loro in tensione e in antinomia, né di accentuare arbitrariamente un aspetto soltanto della filosofia spinoziana relegando l'aspetto antinomico nella penombra. Spinoza è, insieme, uomo religioso e uomo di scienza, metafisico e naturalista, filosofo dell'essenza e dell'esistenza, assertore della

conoscenza adeguata e assoluta ossia della totalità strutturata e assertore convinto dell'impossibilità antropologica di uscire dalla prospettiva e dalla parzialità. Quando un esperto conoscitore di Spinoza, come Robert Misrahi, afferma che «se si vuol conservare allo spinozismo la sua vivacità, la sua forza, e, diciamolo, la sua attualità, bisogna cogliervi non un'ontologia, ma essenzialmente un'*etica decisamente umanistica*»¹¹, egli ha ragione in quello che afferma, ma passa indubbiamente il segno in ciò che implicitamente nega, perché Spinoza ha anche costruito un'ontologia. È vero, ad esempio, che l'amore intellettuale di Dio, descrittoci nel V libro dell'*Ethica* non è una appropriazione mistica della divinità o una fusione estatica del soggetto umano con la trascendenza divina, perché Spinoza rimane sempre un razionalista rigoroso che cerca una totalità unificata. Ed è indubbiamente vero che è con Spinoza che la filosofia moderna tenta di sbarazzarsi da ogni elemento «ultraterreno» e «ultranaturalistico». Ma se, sotto questo profilo, Spinoza è un uomo di scienza che combatte ogni tipo di idolatria superstiziosa, ciò non significa che Spinoza si sia buttato dietro le spalle il problema della religione e il problema stesso dell'eterno.

Occorre pertanto sottolineare il naturalismo e la terrestrità di Spinoza, quell'elemento cioè per cui si ricollega a Goethe, e perfino a Nietzsche, senza tuttavia emarginare dallo spinozismo i suoi innegabili motivi metafisici e religiosi.

La riduzione di tutta la tematica etico-religiosa, ontologica e metafisica di Spinoza al mero problema logico della totalità strutturata e onnicomprensiva non persuade, non già perché quella vocazione logica non esista nel suo pensiero ma perché quella vocazione razionale riassorbe entro se stessa una tensione etico-religiosa e ontologico-metafisica non meno forte e caratterizzata. Essere o pensarsi parte integrante di una totalità strutturata che si può conoscere è problema logico, ma in questa logica per cui l'uomo rientra come parte di un tutto che è sostanza o natura, è implicita una spinta etica che costituisce un vero problema esistenziale. La *emendatio* dell'intelletto mentre è un metodo per giungere a una conoscenza vera e adeguata che si eleva al di sopra del «sentito dire», dell'«esperienza vaga», è anche una riforma morale, è anche «amore verso una cosa eterna ed infinita che nutre l'animo di sola letizia, priva di ogni tristezza» (*De emendatione intellectus*).

La famosa e bellissima apertura del *Tractatus de intellectus emendatione* non è una mossa retorica ma il riconoscimento esplicito che per Spinoza la ricerca del metodo intellettuale e scientifico è parallela a una conversione morale in cui si compie una *transitio* verso una maggiore perfezione, una ascesa, razionale e non mistica, dai beni incerti e precari al bene sommo. La mente scopre la sua unione con

tutta la natura e si convince che tutto ciò che accade, accade secondo un ordine eterno e secondo determinate leggi naturali, ma questo risultato non è una semplice operazione logica, è *Laetitia*, *Beatitudo*, ossia conquista etica. Certo la Natura, la Sostanza o il Dio di Spinoza non è l'indicibile della Cabbala o la notte dei mistici. Natura, Sostanza, Dio sono pensabili e trascrivibili in un sistema assiomatico, ma non vi è qui una posizione solo metodologica che si esprime, quasi per inerzia, in metafore ontologiche e religiose. La Sostanza, la Totalità della Natura, come intuirono già i romantici tedeschi, sono categorie che si identificano con l'Idea stessa della Vita, che è sempre qualcosa di più e di diverso da un semplice postulato logico.

Se rileggiamo, con questi avvertimenti, l'inizio del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto e sulla migliore via per dirigerlo alla vera conoscenza delle cose*, ritroviamo, fin dalle prime frasi, un motivo onnicorrente, un vero e proprio *Leitmotiv* dello spinozismo. Scrive, infatti, il filosofo:

«Dopo che l'esperienza mi insegnò che tutti gli avvenimenti ordinari della comune vita son cose vane e futili; e che tutto quello che per me era causa od oggetto di timore, non aveva in sé niente né di male né di bene, se non in quanto il mio animo se ne lasciava commuovere: decisi alla fine di cercare se ci fosse un bene vero e capace di comunicarsi a noi: un bene tale da appagare l'anima da solo, abbandonati tutti gli altri beni; qualcosa, anzi, per cui, trovandolo e possedendolo, io potessi godere di una continua e suprema letizia eternamente. Dico che *mi decisi finalmente*: ché, sulle prime, mi pareva un'imprudenza voler perdere il certo per l'ancora incerto. Vedevo, infatti, i vantaggi che si acquistano con gli onori e le ricchezze, vantaggi ai quali avrei dovuto rinunciare, se avessi voluto dedicarmi seriamente a qualche altro nuovo scopo: per cui, se per caso la somma felicità consistesse in quelli, e in quelli soltanto mi fossi impegnato, anche così sarei stato privo della felicità somma. Andavo dunque meditando se non fosse per caso possibile adottare una nuova regola di vita o, almeno, acquistarne la certezza, senza dover mutare l'ordine e la regola comune della mia vita: cosa che tentai spesso invano. Le cose infatti che più spesso si presentano nella vita, e in cui gli uomini, a giudicare dalle loro azioni, ritengono il bene più alto, si riducono a queste tre: le ricchezze, gli onori e il piacere sensuale. Da queste tre cose la mente viene talmente distratta, che a mala pena può pensare che esista qualche altro bene».

Non sono certo le parole di un mistico e neppure equivalgono a una predicazione di ascesi, ma non è possibile non avvertirne l'inconfondibile accento morale e religioso.

7. La modernità di Spinoza.

La grandezza e la modernità di Spinoza, che è uomo religioso, consistono nell'aver esorcizzato i fantasmi di una religiosità superstiziosa che continuamente evoca l'ultraterreno e sconfessa i poteri della ragione.

Contemporanei di Spinoza sono Galilei, Newton e, in generale, tutti gli sviluppi razionali e scientifici che traggono da Cartesio, da Bacone, da Hobbes, da Grozio, da Leibniz, da Pufendorf il loro abbrivo. Gli avversari più accaniti e intransigenti, tutti coloro che hanno esecrato Spinoza, erano ben consapevoli della sostanza esplosiva contenuta nel suo pensiero. Spinozismo vuol dire, infatti, sottoporre ogni evento naturale o sociale al controllo metodico di una ragione che obbedisce solo al suo *ductus*, incurante di ogni autorità o di ogni vincolo che non siano l'esercizio stesso della ragione. Questa *ratio* spinoziana insegna ad ognuno che egli può raggiungere con i propri autonomi mezzi quella maturità morale e intellettuale che attesta la *beatitudo*, la *potentia* e la *perfectio* della mente. Se per tanto tempo Spinoza è stato trattato, per dirla con Lessing, *wie ein toter Hund*, coloro che lo hanno accusato di ateismo e gli hanno mosso una guerra implacabile sapevano bene che Spinoza non era un astratto o un innocuo metafisico.

Nel mondo moderno, come è noto, stanno sotto l'influsso spinoziano Lessing, Herder, Goethe, Jacobi, Schleiermacher, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Fechner, Wundt. E, per quanto pare a me, la presenza di Spinoza, assertore di un naturalismo che respinge le comuni nozioni di bene e di male e fa leva su ciò che egli chiama *conatus* o *cupiditas*, la si potrebbe ritrovare idealmente anche in pensatori come Marx, Nietzsche e Freud, anche quando sono poco consapevoli di tali rapporti. Se volgiamo lo sguardo indietro e lontano nel tempo, i precursori ideali di Spinoza sono Eraclito, Epicuro, Lucrezio e tutti coloro che criticano le superstizioni e la paura di una religiosità che contraddice la natura e l'esperienza. Guardando con un balzo in avanti, i prosecutori ideali dello spinozismo si trovano negli spiriti più spregiudicati del mondo di oggi quando analizzano con animo sgombro da preoccupazioni moralistiche o «edificanti», veramente *sine ira et studio*, la vita psicologica e quella morale, l'esperienza politica e quella religiosa, i problemi dello stato e delle chiese. Un estremo realismo e un radicale empirismo sono l'eredità più viva di questo filosofare che si colloca idealmente *sub specie aeternitatis* e sembra voler trascurare l'*hic et nunc*, il *quando*, l'*ante* e il *post*, quasi uscendo fuori dal tempo.

Le grandi filosofie — e il discorso vale per tutte le grandi filosofie, a partire dal mondo antico — sono fonti che non si disseccano mai, sono piante che non inaridiscono ma rinverdiscono sempre, come le grandi opere d'arte. La lettura di un classico è sempre proficua e stimolante perché un grande filosofo, per dirla all'antica o con Hegel, è sempre nella verità. Possono mutare, e mutano radicalmente, i «sistemi», ma i «problemi» che un filosofo scorge e pone sopravvivono al crollo di tutte le impalcature metafisiche. I concetti stessi, quando sono veri

concetti filosofici, sono strumenti che si possono sempre adoperare, a condizione di pensare ' con ' i concetti e non ' dai ' concetti. Al di là e al di fuori del loro alone metafisico o teologico, per cui si collocano in contesti particolari e in situazioni storiche determinate, i concetti hanno una loro intenzionalità teoretica e una loro universalità funzionale, se così mi posso esprimere, che appartengono alla struttura stessa del pensiero filosofico. Ciò vale ad esempio per i concetti fondamentali di Platone e di Aristotele, di Kant e di Hegel, per tutte le idee e le categorie in cui si compendia la struttura stessa, aporética, del filosofare.

Non è qui possibile approfondire questo principio euristico o ermeneutico che respinge radicalmente l'idea di una morte possibile della filosofia o l'idea, ugualmente assurda, di una storia della filosofia intesa come permanenza in un regno dei morti o in una necropoli. Questa visione cimiteriale della filosofia viene smentita ogni volta che si riprende un contatto autentico con una grande opera filosofica, che ha sempre la stessa vitalità e la stessa freschezza della grande opera d'arte.

Applicato a Spinoza, questo principio euristico o ermeneutico equivale a dire che i concetti stessi di *passio*, *affectus*, *conatus*, *cupiditas*, *laetitia*, *tristitia*, *appetitus*, *modi cogitandi*, *ratio*, ad esempio, sono concetti recuperabili o effettivamente recuperati quando li si comprende nella loro funzionalità operativa. L'analisi del linguaggio ci istruisce di continuo sul significato e sulle funzioni dei simboli linguistici e sulla presenza permanente di elementi metaforici che conferiscono al linguaggio, non ridotto al formalismo logico o matematico, intenzionalità, significato e valore. L'idea stessa di una filosofia *sine ira et studio* o di un filosofare *sub specie aeternitatis* non sono più assurdi storici quando li si intenda come un monito perenne che la filosofia rivolge a se stessa di non porsi a rimorchio delle ideologie o dei partiti, di non trasformarsi, con una tendenza suicida, in ancella indecorosa di alcun potere costituito che la riduca nella posizione servile del semplice *instrumentum regni*. Una indagine approfondita ci chiarisce che siamo quasi sempre incapaci di bandire l'*ira* e lo *studium* dalle nostre troppo limitate e passionali filosofie. Ma proprio per questo rimane intatto il «tipo ideale» di una filosofia come difesa contro Fasservimento ideologico. La filosofia, come l'arte, come la scienza, non può accettare ordini o istruzioni. Siamo ben consapevoli di essere, anche come filosofi, artisti o scienziati, figli del tempo e della storia, ma i figli non sono e non devono essere servi o complici dei poteri costituiti. Proprio in questo senso l'appello a una *potestas* della mente, la sollecitazione a pensare inseguendo quel valore di libertà che si configura metaforicamente come un filosofare *sub specie aeternitatis*, sono moniti sempre attuali.

Non a caso più d'uno ha visto nello spinozismo non già l'invito a raggiungere una eterna e immutabile Sostanza, ma piuttosto l'esortazione a criticare senza limiti la fissità e la parzialità di ogni punto di vista unilaterale e dogmatico. Per Spinoza tutte le prospettive sono vere nella misura in cui sono *figmenta* ossia finzioni, invenzioni o creazioni della mente che ha scelto provvisoriamente una prospettiva parziale. E in questa parzialità, densa di elementi immaginativi ed emozionali, restiamo sempre immersi. Ma la via maestra del filosofare è sempre una *transitio* a una prospettiva più ampia e più libera o, con altra espressione spinoziana, una *meditatio vitae* che si conclude in una ricerca gioiosa intorno al senso della libertà umana. Non è un caso che la Parte V dell'*Etica* tratti *de potentia intellectus seu de liberiate humana*. Un uomo come Spinoza aveva troppo vivo il senso della realtà per ritenere davvero che fossero raggiungibili appieno dalla mente umana, sempre in lotta con la servitù degli affetti e dell'immaginazione, la libertà e la perfezione assolute. Egli non esita, tuttavia, nell'affermare che il significato ultimo dell'etica, e del filosofare stesso, consiste nella ricerca di una libertà e di una perfezione sempre maggiori. Filosofiamo, dunque, «come se» i traguardi di una *emendatio* della nostra ragione dai limiti e dai condizionamenti dell'immaginazione e della conoscenza inadeguata, fossero mete reali. Se, poi, quel che più conta, giustamente, è l'itinerario che si persegue e non la meta alla quale si perviene, la cosa essenziale è quella di essere in cammino sulla strada buona.

Poche cose sono più estranee allo spirito dello spinozismo che il fanatismo della meta raggiunta una volta per sempre. Egli, come Lessing, è l'uomo della tolleranza e della ricerca instancabili, l'avversario di ogni dogma, di ogni chiusura intellettuale o morale, di ogni ortodossia teologica, ecclesiastica o politica che ostacoli o vieti la libertà di pensare e quella, non meno importante e preziosa, di esprimere e insegnare. Nel suo sistema della necessità, l'accento di importanza cade tutto sulla libertà umana, incoercibile, di pensare e di dire ciò che si pensa, a condizione, beninteso, che si pensi non già a capriccio o caoticamente, in preda degli appetiti più sfrenati e egoistici, bensì *ex ductu rationis* e rispettosi di un patto sociale liberamente accettato. Quando Spinoza dichiara che la perfezione e la realtà coincidono, quasi fossero cerchi che si sovrappongono, questo discorso iperrealistico che mette in crisi ogni astratto idealismo, ogni moralistico dover essere, non va interpretato come una canonizzazione di tutto quello che accade. L'uomo è incluso in un ordine naturale e necessario, ma questo *ordo* delle cose e delle idee contiene anche e soprattutto, quella potenza dell'uomo che è parte dell'infinita potenza di Dio. In altre parole, l'ordine naturale hapiù livelli e all'uomo incombe di agire e pensare nella sfera sua propria

che non è quella dell'animale o del bruto.

Se *perfectio et realitas idem sunt*, la realtà umana può dirsi perfetta ossia, etimologicamente, compiuta e realizzata, quando non traligna dalle potenzialità che le sono congenite, che son poi quelle per cui l'uomo è atto a realizzare un ordine sociale, una costituzione civile, uno stato di diritto che invera e potenzia il primitivo stato di natura. Nessuno sa meglio di Spinoza che l'uomo è *Libido, Desiderium, Cupiditas*, né Spinoza predica la fine o l'estinzione degli «affetti», ma la *Virtus* dell'uomo, nel suo significato primario, che designa l'insieme delle doti fisiche, intellettuali e morali dell'uomo stesso, è insieme, un *conatus se conservandi* e una «potenza» che porta l'uomo a una perfezione maggiore, a una *ratio* civile e sociale. Il fondo utilitario e realistico del pensiero spinoziano non viene mai meno, né Spinoza ha mai smentito il principio per cui «quanto più uno cerca il suo utile tanto più è dotato di virtù», ma la ricerca di quell'utile che conserva l'uomo contiene anche quelle trasfigurazioni o sublimazioni per cui l'utile diviene diritto e mortalità.

8. Il «Trattato teologico-politico».

Il *Trattato teologico-politico*, l'opera alla quale Spinoza lavorò tra il 1665 e il 1670, non è meno importante dell'*Etica* sotto il profilo della comprensione di quello che veramente è stato, e continua ad essere, lo spinozismo. Mette, anzi, a fuoco, con precisione e ampiezza maggiori che non l'*Etica*, le idee spinoziane in materia di religione e di politica. L'opera apparve anonima ad Amsterdam, nel 1670, ma l'anonimato cadde ben presto e la violenta campagna d'odio che tutte le chiese — ebraica, cattolica e calvinista — e tutti i gruppi conservatori suscitarono contro l'autore giustificano appieno il tentativo di Spinoza di non presentarsi come l'autore di un opera-bersaglio che fu subito interpretata e osteggiata da tutti i suoi avversari come un compendio di infamia e empietà.

Nel *Trattato* Spinoza esprime la sua decisa avversione contro il fanatismo religioso, contro l'intolleranza delle chiese e contro gli abusi e le degenerazioni dell'autorità statale quando essa esorbits dai suoi poteri legittimi e costituzionali. L'opera, come ho detto prima, fiancheggia la politica liberale del Gran Pensionario d'Olanda Jan De Witt, che intendeva affermare l'autonomia dello Stato e le sue prerogative nei confronti delle varie chiese e, soprattutto, della chiesa calvinista, che, perseguitata un tempo, era divenuta persecutrice a sua volta e incline a trasformarsi in Chiesa di Stato e a fare dello Stato stesso il braccio secolare della religione. I fratelli De Witt finirono linciati da una folla indemoniata che li massacrò in carcere. Questo eccidio, legato anche alle sorti sfavorevoli della guerra con la Francia di Luigi XIV, può darci un'idea di quello che fosse il fanatismo

religioso e politico dell'epoca. L'opera di Spinoza va pertanto inquadrata nel contesto delle arroventate vicende del suo tempo, ma sarebbe un errore ogni tentativo di ridurre il significato del *Trattato* interpretandolo soprattutto come una operazione pragmatica di sostegno ideologico alla politica liberale, repubblicana e tollerante dell'amico De Witt. Spinoza sentiva certo una profonda simpatia per De Witt, né poteva dimenticare il proprio debito di riconoscenza verso un uomo, una politica e un paese che garantivano una certa libertà di pensiero. Ma il *Trattato*, come del resto l'*Etica* è l'esposizione di un punto di vista teoretico e universale, valido ancora oggi e non delimitato dalle sole circostanze storiche da cui ha preso certamente l'occasione e l'avvio.

La fama di Spinoza, fin che egli fu in vita, è dovuta al *Trattato*, perché l'*Etica* apparve postuma e postumi apparvero il *Trattato breve su Dio, l'uomo e la sua felicità* (1852), il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (1677) e il *Trattato politico* (1677). Oltre al *Trattato* Spinoza pubblicò, in vita, soltanto i *Principi della filosofia cartesiana* e i *Pensieri metafisici* (1663). Non stupisce pertanto che la fama di Spinoza sia legata soprattutto allo scandalo e all'esecrazione che accompagnarono, con gli epiteti più odiosi e ingiuriosi, l'apparizione del *Trattato* che è, ancora oggi, un'opera che rompe pregiudizi tutt'altro che superati o estinti negli stessi Stati moderni.

Nel *Trattato* Spinoza combatte a fondo ogni forma di superstizione tracciando nella paura e nell'ignoranza la fonte stessa delle credenze e delle speranze più contrarie al lume naturale. Gli uomini, afferma Spinoza, sono turbati dalla superstizione solo quando sono vittime della paura. La superstizione, dunque, è uno strumento per dominare i popoli e il suo fondamento non è nella ragione bensì nei deliramenti della fantasia. Dio non ha scritto le sue leggi nelle viscere degli animali, nei sogni, nei voli degli uccelli e in altre simili puerili sciocchezze. La critica, di sapore illuministico, delle superstizioni religiose, non riguarda soltanto le religioni antiche e pagane, ma tutte le religioni, da quella ebraica a quella cristiana nelle sue varie edizioni. Nell'epoca dell'Inquisizione, delle torture, dei roghi, dei patiboli, delle Chiese e delle sette in aspro dissidio tra loro e sempre pronte agli scismi, Spinoza dissocia fede e ragione, teologia e filosofia pratica e teoria, e si schiera, senza mezzi termini, dalla parte della ragione, della filosofia, e della teoria, pur essendo egli stesso una coscienza sinceramente e profondamente religiosa.

La sua interpretazione della fede e della teologia tradizionale non è una predicazione di irreligiosità o di ateismo ma un tentativo illuminato e fermo di combattere ogni fideismo ostile alla ragione e ogni teologia dogmatica che tenti di asservire la filosofia. Gli uomini religiosi si giudicano dalle loro buone opere, dal loro comportamento,

non dai loro convincenti dottrinari e speculativi. Spinoza crede in Dio ma respinge le disquisizioni teologiche troppo sottili su quello che Dio possa o debba essere. Per la vita morale non ha importanza che Dio sia fuoco, spirito, luce, pensiero o qualche altra misteriosa entità metafisica più o meno occulta. Per la fede e per la vita religiosa bastano poche cose essenziali, come l'obbedienza e la pietà, e ben poco importa se qualcuno crede che Dio è ovunque secondo l'essenza o secondo la potenza, che diriga le cose per libertà o per necessità, che imponga leggi come un principe oppure le insegni come verità eterne, che l'uomo obbedisca a Dio per arbitrio libero o per un decreto divino necessario, che i premi ai buoni e i castighi ai malvagi siano naturali o soprannaturali.

La fede non deve togliere ad alcuno la libertà assoluta di filosofare e di avere convincenti propri su qualsiasi argomento. I veri eretici e i veri scismatici sono, dunque, quelli che seminano l'odio, e aizzano Tira e le discordie. I veri fedeli sono, invece, quelli che mettono in pratica la giustizia e l'amore seguendo le forze e le capacità delle loro ragione che ha nella natura il suo incrollabile fondamento uguale per tutti. Ognuno può pertanto accomodare i dogmi della fede alla propria capacità di intendere e può leggerli e interpretarli come meglio crede, pur che obbedisca a Dio con animo puro e con una adesione piena e sincera. Par quasi di leggere alcuni teologi contemporanei come, ad esempio, Paul Tillich, quando dissocia Dio e la religione dai simboli, dai miti e dalle immagini tradizionali, e lascia libero ognuno, credente o non credente, di vivere in proprio, con purità di cuore, l'esperienza religiosa, spingendo così al limite estremo gli insegnamenti della teologia liberale. O sembra di riascoltare Rudolf Bultmann quando si accinge a *demitizzare* il *Kerygma* e a spogiarlo dalle sue antiche e inattendibili incrostazioni magiche. Ma Spinoza, in certo senso, è più radicale ancora, perché egli non aderisce ad alcuna confessione particolare e critica a fondo e spietatamente le stesse Scritture togliendo ad esse ogni carattere sacro o rivelato. Lo scopo delle Scritture, che sono, per Spinoza, opera umana e storica, legata spesso alla mentalità rozza e magica di popoli arcaici, è soprattutto pratico, etico, politico, non già speculativo o filosofico. Le Scritture vanno pertanto esaminate e vagliate con i criteri rigorosi della filologia e della storia per emarginare da esse ciò che è spurio, criticare ciò che è grossolanamente superstizioso e magico, in contraddizione flagrante con i dettami della ragione e con le indicazioni del lume naturale.

Spinoza fonda così la moderna critica biblica e propone criteri di lettura così filologici e spregiudicati da scandalizzare quanti vedono nelle Sacre Scritture non già un'opera umana, piena di contraddizioni e inverosimiglianze o una raffigurazione grezza e puerile, compilata in tempi diversi da autori ingenui e privi di spirito critico e di autentica

cultura, bensì la rivelazione stessa di Dio. L'opera di Spinoza non poteva non essere considerata empia e blasfema da tutti i credenti che ritengono appunto ' sacre ' le Scritture perché rivelate o ispirate da Dio stesso. L'atteggiamento di Spinoza ricopriva così di scherno e relegava nella superstizione e nell'ignoranza quei testi che costituivano la base stessa dell'autorità della Chiesa e di tutte le sue più venerande istituzioni. La stessa riduzione delle Scritture e della religione, della fede e della teologia a una alta precettistica di carattere morale o a una serie di validi consigli pratici per tutelare costumi, l'ordine e la sicurezza dello Stato, sconfessava tutta una tradizione che risaliva al popolo ebraico, a Mosè, ai profeti e si prolungava nei secoli dagli esordi del cristianesimo fino alle ultime chiese riformate e protestanti. Con un atto di estrema audacia, Spinoza sfidava insieme ebrei e cattolici, luterani e calvinisti, accomunando nella propria intransigente critica tutte le religioni e riunificando, ma solo contro se stesso, tutte le varie e contrastanti religioni.

Condizione *sine qua non* perché la religione non divenga superstizione, è qui la filosofia stessa come guida per interpretare il significato etico e storico delle religioni, come criterio cioè per esaminare e giudicare ciò che in esse ha valore morale e ciò che, invece, non ne ha. Per una specie di estremo paradosso, l'antistoricista Spinoza, assertore di una filosofia *sub specie aeternitatis*, che mette tra parentesi il tempo e la storia, diviene storicista e relativista quando sottopone ad esame le varie religioni positive e le varie Scritture. Spinoza ha storicizzato la Bibbia e l'ha sottoposta a un «libero esame», senza la mediazione ermeneutica della Chiesa, ma questo elemento che può sembrare luterano e protestante diverge radicalmente da Lutero perché Lutero è il teorizzatore della grazia ed è l'uomo che ha oltraggiato la ragione come meretrice, stigmatizzandola come *hure Vernunft*, mentre Spinoza dubita della fede, abbandonata a se stessa, valuta gli uomini dalle loro opere dalla loro condotta, e non può condividere in alcun modo il principio che l'uomo sia giustificato per mezzo della sola fede disprezzando il lume interiore della ragione. Spinoza è lontanissimo dallo spirito di Lutero e di Calvino, convinti dell'autorità suprema della Scrittura e, a loro modo, anch'essi fanatici e intolleranti, pur nel tentativo meritorio di purificare l'esperienza religiosa dalla mondanità e dalla corruzione. In fondo egli sembra più vicino al suo conterraneo Erasmo, a quest'uomo dolce e tollerante, che assimilò tanti motivi della Riforma, anche se non ebbe il coraggio di aderirvi e rimase fedele alla Chiesa di Roma. La difesa continua della tolleranza e di una religiosità aperta e comprensiva, scevra da chiusure dogmatiche o da fanatismi vecchi e nuovi, è il *Leitmotiv* che raccorda Erasmo a Spinoza in una linea di religiosità moderna e

razionale che, attraverso l'illuminismo, raggiunge le forme più avanzate della teologia liberale. Nel pensiero religioso di Spinoza già sono preannunciati idealmente Locke e la sua difesa della tolleranza, rilluminismo religioso di Lessing, l'umanità di Herder, la religiosità di Schleiermacher. Proprio Schleiermacher nelle sue *Reden über die Religion*, ha scritto con accenti vibranti di commozione:

«Offrite con me devotamente una ciocca ai Mani del santo, reietto Spinoza. L'alto spirito universale lo penetrava, l'infinito era il suo principio e la sua fine, l'universo il suo unico ed eterno amore; in santa incolpevolezza e profonda umiltà egli si rispecchiava nel mondo eterno e scorgeva che anch'egli era pieno di religione e pieno di spirito santo e perciò egli sta solo e non raggiunto maestro nella sua arte, ma elevato sopra la scuola profana, senza discepoli e senza cittadinanza».

Le Lettere a Moses Mendelssohn *Ueber die Lehre des Spinoza* (1785) di Jacobi, per quanto Jacobi fosse un tipico rappresentante della *Gefühls- und Glaubensphilosophie*, e si trovasse in dissenso con lo spinoziano Goethe, che gli scriveva il 5 maggio 1786, «Io mi tengo fermo all'adorazione di Dio dell'ateo (Spinoza) e vi lascio tutto ciò che voi chiamate e dovete chiamare religione», sono una testimonianza viva e preziosa del significato e dell'importanza che lo spinozismo ha avuto nella filosofia e nella cultura tedesche, nel periodo del loro maggior splendore. Il fideista Jacobi disse di Spinoza le famose, anche se un po' enfatiche parole: «Che tu sia benedetto o grande anzi santo Spinoza!» E aggiungeva: «Per quanto tu possa aver filosofato sulla natura dell'Essere supremo ed aver errato in parole, la sua verità era nella tua anima e il suo amore nel tuo cuore».

Lo spinozismo è una linea ideale e critica di filosofia religiosa che rende convergenti i concetti di Dio e di ragione, di ragione e di natura, di natura e di uomo. L'uomo che vive in armonia con la natura e con la ragione ama Dio ed è *homo homini utilissimus*. Sono pertanto vicinissime allo spinozismo quelle filosofie religiose, come ad esempio l'hegelismo, che non pongono fratture o salti tra Dio e il mondo o tra Dio e l'uomo. Gli sono invece refrattarie quelle filosofie che relegano Dio in una trascendenza inconoscibile, esasperando la distanza qualitativa tra un *Deus absconditus* racchiuso nel suo mistero e un uomo macchiato dal peccato e dalla colpa che solo attraverso l'umiliazione, il pentimento, il timore, l'angoscia, la grazia imperscrutabile, sperano la salvezza e il riscatto. *Humilitas, Poenitentia, Timor, Metus, Desperatio*, tutto ciò, insomma, che appartiene alla sfera della *Tristitia*, è, per Spinoza, lontananza da Dio, conoscenza inadeguata, pregiudizio. Ci si avvicina, invece, a Dio, nella *Laetitia*, che aumenta la potenza dell'uomo e lo rende più perfetto.

Nell'ambito della teologia, non vi è traccia di spinozismo in quelle correnti di derivazione pascaliana e kierkegaardiana che scavano un abisso, razionalmente incolmabile, tra il finito e l'infinito, il temporale

e l'eterno, l'uomo e Dio, l'etica e la religione. Il senso luterano e calvinista del peccato e della colpa è estraneo alla sensibilità spinoziana che non avrebbe mai potuto aderire al principio luterano «Se Dio vuole renderci viventi, egli ci uccide».

La continuità e la reviviscenza dello spinozismo, come filosofia religiosa che si distingue dalla teologia ma rimane *naturaliter* religiosa, non si trova certo in Karl Barth, in Friederich Gogarten, in Eduard Thumeyssen, in Emil Brunner o, in generale, nella teologia dialettica che ha nel protestantesimo e in Kierkegaard la sua matrice. Né vi è spinozismo in quelle correnti di filosofia religiosa, come ad esempio, quella rappresentata da un Rudolf Otto e dalla sua scuola, che pongono l'accento su ciò che di ambiguo e di irrazionale, di sconcertante per l'intelligenza e per lo spirito critico ha l'esperienza del sacro e del numinoso. Un *revival* di spinozismo ideale si può semmai rinvenire nelle più recenti teologie che pongono in crisi l'idea tradizionale di Dio e tutto quanto il retaggio dei vecchi riti e dei vecchi simboli, scuotendo le fondamenta di ogni politica ecclesiastica di tipo autoritario e dogmatico. Una religione e una teologia che non siano validi strumenti di un miglior ordinamento mondano e storico, che non impegnino l'uomo a realizzare una società più libera e felice, sono fortemente criticati da Spinoza che purifica il concetto di Dio da ogni residuo magico o superstizioso.

Uno dei temi costanti e dominanti del *Trattato teologico politico* è, inoltre, la custodia gelosa delle autonomie dello Stato e dei suoi poteri legislativi ed esecutivi, che vanno salvaguardati dalle ingerenze e dalle sopraffazioni delle varie chiese. Spinoza visse in una epoca di recrudescenza delle discordie religiose, soprattutto per il prepotere dei Calvinisti. Distaccatosi dalla religione ebraica egli si sentiva vicino a quegli spiriti liberi che appartenevano alle chiese separate dei Mennoniti e dei Collegianti, caratterizzate da un largo e umano senso di tolleranza. In questi gruppi vi furono numerosi amici fedeli e devoti di Spinoza. Per una serie di esperienze personali e politiche, profondamente vissute e meditate, Spinoza, *homo religiosus*, voleva che la religione, nei suoi aspetti giuridici e sociali, quale fenomeno, diremmo oggi, della eticità o dello spirito obiettivo, venisse affidata al controllo del potere statale.

Dio, afferma Spinoza, in coerenza con tutta la sua filosofia, non esercita sugli uomini alcun dominio particolare, non è un sovrano o un principe che decreti leggi o norme refrattarie alla ragione e in contrasto con la natura e la società. Se Dio, ossia la natura stessa nell'immenso e sconfinato gioco delle sue forze, governano la società, l'esercizio di tale razionale governo avviene attraverso la mediazione di quelli che sono giuridicamente preposti all'amministrazione dell'autorità civile e statale. Lo stesso culto religioso, con tutti i suoi

aspetti rituali e cerimoniali che sono sempre presenti in ogni comunità bene ordinata e illuminata dall'amore reciproco degli uomini, debbono non già contrastare bensì armonizzare con le esigenze della concordia e dell'utilità pubbliche di cui è custode e vindice l'autorità sovrana dello Stato. Religione, fede e chiesa debbono quindi, in tutte le loro manifestazioni esterne e obiettivate, subordinarsi al potere statale legittimo che garantisce nel quadro della legge, la sicurezza e la libertà dei cittadini. Il «diritto» in materia religiosa è affidato, insomma, alla gestione dell'autorità sovrana che impedisce soprusi e violenze, odi e persecuzioni tra le parti.

Si può molto discutere sul modo in cui Spinoza separa, alquanto rigidamente, la teologia dalla filosofia, la fede dalla scienza, la religione da ogni speculazione razionale, e si può anche sostenere che questa separazione così netta non tiene conto della realtà effettuale della religione e della fede, che son sempre impregnate di elementi filosofici e dottrinari e non si lasciano certo ridurre alla pura e semplice moralità. Il credente può anche non riconoscere la sua religione e la sua fede nell'immagine rarefatta e ridotta in termini piuttosto astratti e destoricizzati che Spinoza traccia dell'esperienza religiosa e della fede stessa. Ma vedere in Spinoza un perfido e astuto liquidatore fallimentare dell'esperienza religiosa significa alterare la fisionomia intellettuale dello spinozismo che non è mai ateismo anche se può gettare in una crisi profonda e radicale gli aspetti e le forme tradizionali del teismo stesso.

Fra teismo e deismo, fra teologia e immanentismo che non ammette miracoli o interventi personali o rivelazioni soprannaturali di Dio, esiste un varco difficilmente colmabile e Spinoza, certo assai più vicino ai deisti e ai *Freidenker*, sembra aprire la strada alla *Aufklärung* del xvm secolo a Collins, Toland, Tindal, Shaftesbury in Inghilterra, a Voltaire e Rousseau in Francia, a Semler, Bahrd, Reimarus, Lessing e Mendelssohn in Germania, per fare solo alcuni nomi, ma non è sostenibile che Spinoza avesse il proposito di eliminare ogni esperienza religiosa. Egli ha piuttosto una 'sua' esperienza religiosa, intima e schietta, che diffida di ogni religiosità irrazionale, meramente emozionale o fantastica. Se per lui il culto esterno della religione, il suo aspetto pratico, rituale e cerimoniale, non può essere svincolato dalle leggi positive dello Stato, è perché Spinoza ha conosciuto nel vivo che cosa significhi il fanatismo religioso quando si impadronisce delle leve del potere civile e le adopera quale suo strumento di persecuzione e discriminazione. La sua famiglia e i suoi antenati avevano dovuto fuggire dalla Spagna e dal Portogallo per trovare asilo in Olanda. La comunità ebraica di Amsterdam lo aveva espulso e perseguitato, alleandosi all'autorità civile. I calvinisti in Olanda e altrove erano di una faziosità che rasentava la crudeltà. Nell'appoggio

teoretico fornito alla politica di De Witt, Spinoza difendeva suoi convincimenti ben radicati e pagava un debito di riconoscenza a un uomo che egli giudicava moderno e tollerante. In questo senso Spinoza può affermare, non senza punte o accenti apologetici in difesa della libertà di pensiero, che ministri della parola di Dio sono soltanto quelli che insegnano al popolo la pietà in obbedienza all'autorità del potere sovrano «secondo che tale pietà si accorda, come esige la decisione dell'autorità sovrana, alla pubblica autorità», anche se l'intimo culto di Dio e la pietà in se stessa appartengono al diritto del singolo che non può mai venir trasferito ad altri.

Né lo Stato né la Chiesa possono violentare la libertà di pensiero e di coscienza, perché nessuno può revocare o alienare quei diritti interiori che lo fanno veramente uomo. Non si può, ad esempio, senza divenire odiosi, dispotici e intolleranti, ordinare al cittadino di odiare chi lo abbia beneficato oppure di amare chi gli abbia recato danno, di non sentirsi offeso dalle ingiurie o impaurito dalle minacce, perché questi diritti interiori sono un patrimonio necessario e intangibile della natura umana. Si deve quindi concedere che ognuno riservi a se stesso e al suo proprio diritto molte attività che dipendono soltanto dalla sua decisione e non dalle decisioni altrui. In uno Stato libero ognuno può pensare quel che vuole e dire quel che pensa, perché, afferma Spinoza nel capitolo XX del *Trattato*,

«nessuno può trasferire ad altri il suo diritto naturale, ossia la sua facoltà di ragionare e giudicare liberamente intorno a qualsiasi argomento, né può essere costretto a farlo».

Ma la lotta di Spinoza per la libertà di pensiero si svolge costantemente su di un duplice fronte. È una lotta contro ogni forma di fanatismo religioso, ed è una lotta contro le eventuali esorbitanze del potere statale quando quest'ultimo, depositario dell'autorità conferitagli dal patto sociale, divenga dispotico o tirannico. La libertà di pensare e di esprimere compiutamente il proprio pensiero, debbono essere salvaguardate dalla minaccia delle censure teologiche e dalla minaccia di quelli che noi chiameremmo oggi stati totalitari. Come per Hobbes, anche per Spinoza noi cediamo o demandiamo allo Stato una larga parte dei nostri diritti naturali, e questa cessione o mandato, che avviene per ragioni di reciproca convenienza e sicurezza, ci vincola a un rispetto assoluto delle leggi, ma lo Stato deve rimanere il garante e il custode dell'utilità comune e non può prevaricare nelle sue funzioni senza perdere quel consenso morale e quel prestigio che lo sorreggono e legittimano.

Esiste un diritto o una legge di natura per ogni individuo. E ognuno è determinato a esistere e operare seguendo il suo *conatus* e la sua *cupiditas*. Così i pesci sono determinati a nuotare e quelli grossi a

mangiare quelli più piccoli, perché il diritto naturale si estende fin dove si estende la *potentia* di ogni ente particolare.

«Infatti, la potenza della natura è la stessa potenza di Dio, che ha un potere sommo su tutte le cose, ma poiché l'universale potenza di tutta quanta la natura non è altro che la potenza di tutti gli individui insieme, ne segue che ciascun individuo ha un diritto sommo su tutte le cose che può, cioè che il diritto di ciascuno si estende tanto quanto si estende la sua determinata potenza. E poiché è legge prima di natura che ogni essere si sforzi di perseverare, per quanto sta in lui, nel suo proprio stato, e ciò secondo la sua propria realtà e non già secondo quella altrui, ne segue che ciascun individuo ha il diritto sovrano a perseverare nel suo stato, cioè, come prima ho detto, ad esistere e a comportarsi così come è da natura determinato. Né in ciò riconosciamo alcuna differenza tra gli uomini e gli altri individui della natura, né tra gli uomini forniti di ragione e gli altri che non conoscono la vera ragione, né tra gli sciocchi, i pazzi e i sani. Infatti qualunque cosa un essere fa seguendo le leggi della sua natura, lo fa con diritto sovrano, poiché agisce così come la natura lo ha determinato, né può fare diversamente. Perciò tra gli uomini, fino a tanto che si considerano viventi sotto il solo dominio della natura, vive con diritto sovrano tanto colui che, ancora non conoscendo la ragione o non avendo l'abito della virtù, vive secondo le sole leggi dell'appetito, quanto colui che governa la sua vita secondo le leggi della ragione. Precisamente come il saggio ha un diritto sovrano a fare tutto quanto la ragione comanda, a vivere cioè secondo le leggi della ragione, così anche l'ignorante e colui che non ha alcuna forza morale hanno un diritto sovrano a fare tutto quanto l'appetito suggerisce, a conformare cioè la loro vita secondo le leggi dell'appetito» (cap. XVI).

Questo diritto naturale, che coincide necessariamente con la potenza e con l'appetito già lo conosciamo dall'*Etica*. Da ' questo ' punto di vista, realistico e spregiudicato, ciascuno fa sempre quel che desidera o appetisce, e non può, in alcun modo, seguire le norme di una ragione illuminata o più saggia. L'uomo, cioè, non si differenzia, a 'questo ' livello, dal gatto o dal leone, che seguono anch'essi le loro leggi naturali. A ' questo ' livello, tutto sembra lecito, anche l'inganno e la frode, pur che l'uomo si illuda di perseguire il suo utile. E, in questo senso, non esistono bene o male, merito o demerito.

«Pertanto se qualcosa nella natura ci sembra ridicolo, assurdo o cattivo ciò dipende unicamente dal fatto che noi ne conosciamo solo un aspetto, mentre ignoriamo quasi completamente l'ordine e la coerenza della natura nella sua totalità, e vogliamo che gli avvenimenti siano governati secondo le determinazioni della nostra ragione, non considerando che ciò che questa dice essere male non è tale riguardo all'ordine ed alle leggi di tutta la natura, ma soltanto riguardo alle leggi della nostra natura» (cap. XVI).

Ma proprio perché la natura dell'uomo ha un suo livello ontologico particolare, l'uomo è in grado di comprendere che è più utile vivere secondo le leggi e la guida della ragione. Ognuno, infatti, desidera vivere sicuro e libero da timori. Rinuncia, pertanto, a fare quello che gli pare e piace, per non essere continuamente esposto agli odi, alle ire, agli inganni, alle minacce degli altri. E comprende, inoltre, quali

sono i vantaggi di una vita comunitaria e ordinata secondo le leggi dello Stato. Per non restare schiavi delle necessità e delle angustie della vita e per godere i vantaggi di una reciproca e fruttuosa collaborazione, che si ottiene dividendo il lavoro, gli uomini stipulano tra loro un patto. La società nasce così da una specie di utilitarismo sociale che comporta una serie di rinunce individuali onde acquisire, tutti, determinati diritti e vantaggi. Ognuno trasferisce tutta la sua potenza alla società e questa riceve, a sua volta, per investitura, un diritto supremo di natura su tutto. A questo potere, sancito dal patto, tutti debbono obbedire, per amore o per forza, per convincimento o per paura. L'autorità sovrana non è quindi vincolata da alcuna legge ad essa superiore, e tutti le debbono obbedienza in ogni cosa, perché così è stato pattuito, in modo tacito o esplicito, quando tutti indistintamente hanno trasferito in essa la loro potenza e il loro diritto.

Teoricamente la società, attraverso le sue leggi, ha quindi l'autorità per comandare qualsiasi cosa. Ma ad essa non conviene, in un ordinamento democratico, esercitare in modi assurdi il potere.

9. Le aporie nella struttura dello spinozismo.

Tra il pensiero e la vita di Spinoza vi è sempre continuità e coerenza ed è questo un segno inequivocabile di grandezza intellettuale e morale. Nella sua maniera semplice e schietta, Spinoza ha scritto di sé nelle *Ep.* XXI e XXVI:

«Il frutto che ho raccolto dal mio naturale potere di conoscere, senza averlo mai trovato in difetto neppure una volta, ha fatto di me un uomo felice. Io son lieto e cerco di passare la vita non nella tristezza e nei lamenti, ma nella tranquillità deiranima, nella gioia, che mi elevano d'un grado. Non smetto di riconoscere d'altra parte che tutto accade per la potenza dell'Essere sovraneamente perfetto e per suo immutabile decreto; a questa conoscenza io debbo la mia più profonda soddisfazione e la tranquillità della mia anima. Vale la pena di consacrare la migliore parte della vita a coltivare il proprio intelletto e se medesimo».

Se pensiamo che quest'uomo fu sempre di salute mal ferma, e ammalato di tubercolosi per oltre vent'anni nella seconda parte della sua vita, non sentirlo mai lamentarsi, neppur far cenno al suo stato di salute o cader preda di tetraggini o ansietà non fa che aumentare la nostra ammirazione per lui. Nella *Ep.* XXX «al molto nobile e saggio Enrico Oldenburg», scrive:

«Sono lieto di apprendere che i filosofi, nella cui cerchia voi vivete, restano fedeli a se stessi e al loro paese. Per conoscere i loro studi recenti, bisogna attendere il momento in cui gli Stati, saturi di sangue umano, si concedano qualche riposo per riparare le loro forze. Quanto a me queste lotte non mi inducono né a ridere né a piangere; piuttosto m'impegnano a filosofare e ad osservar meglio che cos'è la natura umana. Non credo infatti che mi sia lecito prendermi gioco della natura e

meno che mai lamentarmi di essa, giacché io considero gli uomini, e gli altri esseri solo una parte della natura, ma ignoro come ciascuna di queste parti si accordi col tutto e con le altre; non è che per un difetto di conoscenza che certi esseri della natura, dei quali non avevo che una percezione incompleta e mutilata, e che non erano così conformi a uno spirito filosofico, mi son sembrati un tempo vani, disordinati e assurdi. Ma ora io lascio che ciascuno viva secondo la sua indole e concedo agli altri, se lo vogliono, di morire per ciò che stimano il loro bene, purché sia permesso a me di vivere per la verità».

Anche nelle *Lettere* ci appare uno Spinoza che non si chiude altezzoso nella sua soggettività ma piuttosto si apre a una comunione con la natura e con la società, senza mai assumere le pose del ribelle o della vittima, senza mai ostentare recriminazioni o risentimenti. Certo anche qui affiora quella aporia di fondo che costituisce la tensione antinómica di tutto il suo filosofare. Spinoza vuole *intelligere*, ossia comprendere tutte le cose nel loro ordine necessario, quasi fosse uno spettatore neutrale e disinteressato che assiste al gioco ineludibile delle parti in causa. Ma propone anche un modello di saggezza razionale che sembra acquietare le passioni, emendare l'intelletto, sollecitare l'uomo a superare se stesso, le proprie inadeguatezze, i propri punti di vista parziali che appannano lo sguardo e impediscono la *transitio* a una maggior perfezione. Il primo Spinoza è un uomo teoretico che contempla in una specie di ideale distacco una catena di eventi tutti saldamente connessi e determinati. Il secondo, che convive nel primo, come il risvolto di un'unica medaglia, ha l'animo del moralista e del riformatore, è uno spirito innamorato e partecipe che vuole restituire l'uomo al meglio di se stesso, portandolo in una atmosfera più alta e più pura.

Se la grandezza dei filosofi si misurasse dall'assenza di contraddizioni e di antinomie all'interno del loro pensiero, Platone e Spinoza, Kant e Hegel sarebbero filosofi ben mediocri. È piuttosto vero il contrario. I filosofi più grandi sono quelli che sono attraversati dalle tensioni più radicali, gli uomini che non accantonano i problemi ma ne vivono intensamente le aporie più drammatiche. Spinoza non ha risolto o dipanato le antinomie tra la necessità e la libertà, tra il contemplare e l'agire, tra la religione e la filosofia, tra le passioni e la ragione, e queste antinomie si danno convegno nella sua mente in una specie di ritmo dialettico ove la tesi e l'antitesi si fronteggiano ognuna con i propri validi argomenti. Possiamo anche affermare che il bene e il male, la verità e l'errore, il giusto e l'ingiusto sono valori o istanze che continuamente riemergono in questa filosofia che si propone tuttavia di andare al di là del bene e del male, di risolvere il problema del vero e del falso mediante un raffinato confronto di prospettive e di orizzonti. Spinoza, il metafisico per il quale tutto è necessario, determinato, naturale e al di là della scala dei valori, è, nello stesso tempo, l'avversario di ogni fanatismo, di ogni intolleranza, di ogni

violenza, di tutto ciò che, pur esistendo necessariamente, restringe le prospettive e gli orizzonti etici dell'uomo.

Nell'interpretazione del *Trattato* e dell'*Etica*, che sono opere contemporanee e tra loro complementari, perché l'*Etica* era composta almeno per quattro quinti quando apparve il *Trattato*, il critico si accorge che le antinomie spinoziane non sono mai sottaciute o depotenziate. Se Spinoza è il filosofo che lascia vivere le contraddizioni e la loro vibrante tensione, per una specie di *etos* filosofico che non ripudia o annulla le aporie, quando insorgono e premono, è forse possibile valutare queste aporie irrisolte e in tensione come un elemento costituzionale e strutturale della sua stessa filosofia. In questo senso la tensione tra passione e ragione non è provvisoria perché non è in alcun modo possibile o auspicabile un mondo ove la passione sia scomparsa e l'uomo sia ridotto a puro intelletto. Analogamente religione e filosofia sono momenti o livelli dell'esistenza che non si possono contrapporre astrattamente come se il secondo, una volta instauratosi, debba spodestare o abrogare il primo, più grezzo.

Non pochi interpreti del *Trattato* e dello spinozismo in genere, vedono in Spinoza l'esecutore di un piano strategico, dettato dalla prudenza, e volto al ripudio di quella religione che non era possibile, nella sua epoca, attaccare frontalmente. La religione sarebbe il momento immaginativo e passionale, inadeguato e rozzo del sapere, quel momento, prevalentemente pratico, adatto al volgo o ai più, agli uomini che sanno solo pensare con animo perturbato e commosso, non già riflettere con mente pura. La strategia intellettuale di Spinoza sarebbe quindi rivolta a corrodere criticamente e razionalmente le basi stesse della religione per costruire sulle rovine dell'edificio distrutto un nuovo edificio dove non vi sia più posto per un pensiero torbido e rozzo, che ancora si alimenta di fantasticherie ed emozioni. Che in Spinoza siano presenti elementi illuministici e razionali che vanno nettamente in questa direzione è fuori di dubbio, ma non mi pare accettabile l'affermazione che Spinoza sia stato un cammuffato nemico della religione o un uomo che si limiti a fare concessioni verbali a una religione che egli, nell'intimo del suo animo, disprezza. Io credo piuttosto alla radicale onestà intellettuale e morale della filosofia spinoziana che distingue almeno due livelli nel rapporto dell'uomo con l'essere o, se si vuole, della parte con il tutto. Ma come non è possibile liquidare la *passio* ma solo vincerla con una passione più forte e più alta, così Spinoza, pur distinguendo religione e filosofia e pur animato dal proposito di riservare la più ampia autonomia alla ricerca filosofica, non pensa che la filosofia sia affrontabile da tutti e neppure pensa, forse, che l'uomo possa vivere di sola filosofia.

10. Il «*Trattato politico*» e il rapporto tra natura e società.

Le idee politiche contenute nel *Trattato teologico-politico* sono ancor più messe a fuoco nell'ultima e incompiuta opera di Spinoza, che è il *Trattato politico*, composto probabilmente tra il 1676 e il 1677 e pubblicato postumo nel 1677. Il sottotitolo indica come il proposito dell'opera sia quello di mostrare come debba essere organizzata una società, a reggimento monarchico o aristocratico, perché essa non degeneri in tirannide e perché la pace e la libertà dei cittadini permangano inviolate. In questo sottotitolo, che non è probabilmente di Spinoza ma degli amici che curano l'edizione del *Trattato politico*, non si accenna alla forma democratica, ma sappiamo dal *Trattato teologico-politico* che proprio questa ultima forma è quella che Spinoza predilige. Fu la morte a interrompere il compimento dell'opera e a impedire la rassegna, di sapore aristotelico, delle varie forme di governo. L'ordinamento democratico, aveva scritto Spinoza nel XVI capitolo del *Trattato teologico-politico*, «mi sembra il più naturale e il più adatto a rispettare quella libertà che la natura concede a ciascuno».

Già dall'apertura dell'opera, nel I Capitolo, Spinoza dimostra il suo realismo politico, che si nutre di motivi tratti da Tacito e dall'«acutissimo» Machiavelli, e il suo rifiuto di ogni utopia o età dell'oro. Chi vede in Spinoza un astratto metafisico intinto di teologia, non può utilmente rileggere questa realistica e serena *ouverture*:

«I filosofi considerano gli affetti, dai quali siamo agitati, come vizi nei quali gli uomini cadono per colpa propria; sogliono perciò deriderli, compiangervi, biasimarli o — quando vogliono apparire più sani — esecrarli. Credono così di far cosa divina e di toccare l'apice della saggezza quando non fanno che lodare in molti modi una natura umana che non esiste in alcun luogo e frustano a parole quella che davvero esiste. Infatti essi vedono gli uomini non come sono, ma come vorrebbero che fossero: per questo è accaduto che abbiano scritto per lo più una satira dei costumi invece che un'etica e che non abbiano mai concepito una politica che si potesse attuare, ma soltanto chimere che avrebbero potuto tutt'al più esser realizzate nel paese di Utopia o in quella poetica età dell'oro in cui tali cose non erano in alcun modo necessarie».

Anche nel trattare argomenti politici, Spinoza rimane fedele al suo metodo stabilito nell'*Etica*, che è quello di osservare la natura umana con l'animo dell'uomo di scienza che si propone *humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Amore, odio, ira, invidia, gloria, misericordia e gli altri affetti, anche nel *Trattato politico*, sono proprietà naturali e non vizi dell'uomo, nello stesso modo in cui appartengono alla natura il caldo e il freddo, la tempesta o il tuono. Ancora una volta natura e società costituiscono un unico regno. E ancora una volta, lo spinozismo è attraversato da una aporia e da una interiore antinomia, per cui tutte le cose naturali esistono e

agiscono per la potenza di Dio, seguendo un inviolabile diritto di natura, ma la natura umana, pur senza invertire la propria rotta, è in grado di ascendere alle forme più alte della società civile, del diritto, dello Stato, reprimendo e purificando ciò che gli appetiti naturali hanno di più disordinato e brutale, di più ribelle ed egoistico.

Il diritto di natura è costituito dalle leggi stesse della natura, dai principi secondo cui ogni cosa accade. E in questo senso «il diritto di tutta la natura e di ciascun individuo arriva là dove arriva la sua potenza». Ma è anche vero che la necessità della propria natura, che l'uomo non può non seguire, non legittima l'arbitrio, il capriccio, la violenza. Spinoza si pone qui da due prospettive che sembrano contraddittorie, ma egli compie uno sforzo per conciliarle e farle scaturire l'una dall'altra. Non è in potere dell'uomo vivere sempre secondo ragione o elevarsi alle somme altezze della libertà, perché ognuno si sforza, per quanto può, di conservare il proprio essere e tutto ciò che uno fa, di saggio o di stolto, lo fa in accordo con il proprio diritto naturale. In questa prospettiva vi è dunque un ordine eterno dell'intera natura e l'uomo è solo una piccola parte che necessariamente si integra in questo armonico tutto. Da questo punto di vista ontologico, tutto ciò che in natura sembra ridicolo, assurdo o malvagio, deriva dal fatto che conosciamo solo parzialmente le cose (*res tantum ex parte novimus*) e ignoriamo, in massima parte, l'ordine e la coerenza di tutta la natura. Le cose, nell'ontologia spinoziana, non derivano *ex praescriptio nostrae naturae*, e ciò che la ragione chiama male, non è male «riguardo all'ordine e alle leggi dell'intera Natura ma soltanto riguardo alle leggi della nostra natura particolare» (Cap. II, § 8).

Ma da una diversa prospettiva, la libertà dell'uomo cresce in relazione con la sua razionalità e con il suo potere di padroneggiare le passioni; e obbedisce a Dio solo quell'uomo che lo ama con animo puro, non già quello che si lascia trascinare dai desideri più ciechi. In questa seconda e più alta prospettiva etico-politica, che è quella della vita sociale e civile, lo Stato non lascia ad alcuno il diritto e il potere di vivere seguendo il proprio piacere soltanto, *ex suo ingenio*. Lo *jus naturale* non viene a cessare *in statu civili*, perché l'uomo, tanto nello stato naturale che in quello civile, agisce secondo le leggi della propria natura e persegue la propria utilità. Ma la disposizione o il decreto dello Stato, la *institutio civitatis*, non consente ad alcuno di vivere soltanto a suo capriccio. Il fare o non fare ima determinata cosa dipende *in utroque statu* o dalla paura o dalla speranza. Ma *in statu civili* tutti temono le medesime cose e per tutti vi è una identica causa di sicurezza e una identica *ratio vivendi*.

Agiscono quindi in Spinoza due spinte teoretiche che vanno in senso tra loro contrario. Quei diritti naturali, che assegnano all'uomo un suo

posto nel mondo, trasformandosi in diritti civili, non sono abrogati, ma, in certa misura inverati e potenziati. Nel *Trattato politico*, nonostante l'incompiutezza dell'opera e i dubbi che possono sorgere per il fatto che ci manca la trattazione del reggimento democratico, Spinoza disegna, una volta ancora, la struttura le funzioni del moderno stato di diritto, che sta a garanzia della libertà di pensiero e della sicurezza dei cittadini.

Nel suo giusnaturalismo trasfigurato Spinoza mostra come debba essere costituita una società che non degeneri in tirannide e sia custode della pace e della libertà. Egli ha una visione politica che si nutre del realismo di Tacito, Machiavelli e Hobbes, perché Spinoza sa bene che gli uomini sono più facilmente trascinati dalla cieca passione che non dalla ragione. Gli istinti naturali, che fan parte anch'essi di un ordine cosmico, spingono, infatti, l'uomo ad appagare comunque i desideri e gli impulsi, e a non porre alcun argine giuridico o etico ai propri appetiti.

Ma una società civile non può consentire, per decreto dello Stato, che i cittadini si abbandonino ai loro egoismi. Questo significherebbe ricadere nella hobbesiana guerra di tutti contro tutti. Il patto sociale, come per Hobbes e, più tardi, per Rousseau, costringe gli uomini a farsi civili, a collaborare fruttuosamente tra loro, dividendo il lavoro, a rispettare i diritti inalienabili degli altri e quelle libertà per la cui garanzia, sicura e pacifica, è sorto lo Stato stesso. Vi è nel *Trattato politico* un abbozzo di fenomenologia delle forme di governo. In ogni momento di questa incompiuta fenomenologia, nell'analisi cioè del reggimento monarchico e aristocratico, Spinoza si preoccupa dei modi nei quali è possibile e doveroso salvaguardare le istituzioni e i cittadini dalle prevaricazioni e dai soprusi. È tipico della *forma mentis* di Spinoza *intelligere* ogni momento dell'ordine o ritmo della natura anche se non afferma che quel particolare momento sia per noi ottimo o esemplare.

Diversamente da Hobbes, Spinoza stabilisce una coerente saldatura tra lo stato di natura e lo stato civile. Non ha senso per lui interrompere o abolire lo stato di natura, né si tratta di revocare dall'uomo quella *cupiditas* e quel *conatus* di conservare se stessi che fan parte di un ordine insieme naturale e divino. Il problema è piuttosto quello di arginare le spinte irrazionali o egoistiche che rendono impossibile ogni convivenza ordinata e sicura tra gli uomini. Lo stato di diritto ha nella ricerca dell'utile, nell'interesse sociale, il proprio fondamento, ma impone, anche con la forza, il rispetto e l'obbedienza della legge proprio per salvaguardare ciò che del diritto naturale è inalienabile. In altre parole, Spinoza non teorizza, come Hobbes, lo stato autoritario, bensì lo stato democratico e repubblicano, custode vigile ed energico della legge, nell'interesse dei singoli e della

comunità. La parte riguardante quest'ultima forma di costituzione Spinoza non l'ha potuta svolgere perché la morte ha interrotto la sua ricerca, ma a me non pare che Spinoza, dopo l'eccidio dei de Witt, abbia mutato parere o si sia avvicinato a ideali aristocratici come qualcuno propone.

Le pagine più vive del *Trattato politico* sono quelle in cui Spinoza non già descrive i particolari della struttura statale monarchica o aristocratica, bensì rintraccia i fondamenti stessi di una comunità civile. La sua preoccupazione costante è quella di contenere i possibili abusi che rischiano di trasformare un governo in una tirannide, un monarca in un despota. Ma il tema di fondo è l'uguaglianza naturale degli uomini che tutti, plebei o non plebei, *magis affectu quarti ratione ducuntur*. Se risuona una nota di pessimismo o di amarezza nell'affermazione che l'elemento che unifica gli uomini non è la ragione ma un qualche affetto comune e naturale, come la speranza, la paura o il desiderio di vendicare qualche danno ricevuto, questo iniziale realismo, che è riconoscimento ontologico della natura umana con il suo *conatus* e il suo *appetitus*, ha una sua interiore ma non moralistica trasfigurazione. Gli uomini, infatti, hanno il terrore della solitudine e sanno che nella solitudine nessuno ha le forze per difendersi e procurarsi ciò che è necessario alla vita. Perciò gli uomini, per natura tendono allo stato civile e non vogliono distruggerlo. Proprio all'inizio del capitolo VI del *Trattato politico* Spinoza dice testualmente: «Ma poiché in tutti gli uomini vi è la paura della solitudine, perché nella solitudine nessuno ha le forze per difendersi e procurarsi il necessario alla vita, ne consegue che per natura gli uomini tendono allo stato civile, né può accadere che lo distruggano completamente».

Proprio in questa grande arcata che salda natura e società con un patto civile che non annulla ma potenzia e sublima le energie naturali dell'uomo, Spinoza costruisce la sua *Civitas*.

11. La rinascita dello spinozismo.

Siamo debitori ai protagonisti della cultura romantica tedesca per il grande *Revival* di temi spinoziani che si ebbe nel pensiero europeo. Quali che siano le trasfigurazioni o le idealizzazioni che lo spinozismo subì passando attraverso i filtri della sensibilità e dell'immaginazione di filosofi e poeti di quell'epoca, non vi è dubbio che i romantici avvertirono come la filosofia della totalità di Spinoza riproponeva con estremo vigore i motivi naturalistici, vitalistici e religiosi della correlazione tra la parte e il tutto. tra l'esistenza particolare e quella cosmica. I romantici tedeschi più che sottolineare il formalismo deterministico dello Spinoza o il suo meccanismo a sfondo cartesiano, videro nel suo pensiero una grandiosa e unitaria filosofia della natura

e della vita, percorsa e animata da un afflato religioso. Lo spinozismo veniva forse poetizzato, ma anche rivissuto in alcuni suoi motivi originali che coordinavano, in ima sintesi grandiosa, la natura e la libertà, l'individuo e la totalità, l'uomo e Dio, l'universo della scienza e quello della vita morale e artistica. Le deformazioni poetiche del romanticismo consentirono di approfondire lo spinozismo, respingendo le interpretazioni aridamente meccanicistiche di quelli che deformavano, a loro volta, il pensiero spinoziano, privandolo di quegli elementi etici, religiosi e metafisici che non costituiscono soltanto l'involucro esteriore del sistema.

Non pochi motivi spinoziani sono contenuti, ad esempio, nella filosofia di Schelling. Sono motivi panteistici e immanentistici che attraversano la filosofia della natura delle opere giovanili schellinghiane. Soprattutto tra il 1780 e il 1790 il pensiero spinoziano diviene un elemento di primaria importanza nella cultura tedesca. I protagonisti di questa vicenda sono Lessing, che si dichiara spinoziano, Jacobi e Mendelssohn, che polemizzano *Ueber di Lehre des Spinoza*, Fichte, Goethe, Herder, oltre che Schelling. La dottrina di Spinoza viene attentamente studiata in Germania negli anni in cui viene discussa vivacemente la *Critica della ragion pura* kantiana. Lo spinozismo, contrapposto alla dottrina kantiana della libertà, diviene una nota dominante nel grande concerto delle idee. Come ha osservato anche il Windelband, il riconoscimento, da parte di Kant, della necessità causale assoluta nel mondo dei fenomeni, rendeva non insuperabile la contraddizione tra necessità e libertà.

«Sorgeva, così, un imponente compito metafisico per l'idealismo trascendentale, compito che già nel Fichte divenne uno degli elementi importanti per l'ulteriore sviluppo dello spirito filosofico. Ma, per l'efficacia esercitata da quest'elemento, fu meno importante lo spinozismo stesso che non la concezione che n'ebbero Herder e Goethe, concezione che fu condivisa pure dallo Schelling»¹².

Le polemiche sorte intorno allo spinozismo hanno il loro ideale punto di riferimento nel libro di Jacobi sulla *Dottrina di Spinoza*. Jacobi criticava in Spinoza il razionalismo illuministico della scuola di Wolff e di Mendelssohn, ma la sua critica avveniva attraverso una profonda ricostruzione storica dello spinozismo al quale si contrapponeva. Pur prescindendo dall'esattezza storica della critica di Jacobi, che intendeva colpire il razionalismo cartesiano, Jacobi rendeva uno straordinario omaggio al significato e al valore dello spinozismo come momento obbligato nel dibattito delle idee moderne. Senza lo Spinoza di Jacobi sono impensabili i dibattiti sullo spinozismo di Schleiermacher, Fichte, Schelling, Hegel, Goethe. Pur combattendo la filosofia panteistica, naturalistica e fatalistica di Spinoza, Jacobi intuisce che non si può salvare la kantiana libertà dello spirito se non si fanno i conti con lo spinozismo, termine *a quo* di

ogni discorso filosofico sulla libertà.

E, in tutt'altra temperie spirituale, io ritengo che anche oggi, i conti con Spinoza si debbano tornare a fare perché l'idea di totalità, che è al centro dello spinozismo, la critica all'antropomorfismo e al ideologismo, la critica a ogni psicologia e a ogni antropologia che trascurino le premesse naturalistiche del comportamento umano, sono proprio oggi motivi di estrema attualità.

Goethe, in *Dichtung und Wahrheit*, parla dell'articolo 'Spinoza' nel *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle.

«L'articolo 'Spinoza'» egli confessa «suscitò in me malessere e diffidenza. Prima quest'uomo vien fatto passare per ateo e le sue opinioni per sommamente riprovevoli; ma poi si riconosce che egli fu persona tranquillamente meditativa e dedita ai suoi studi, un buon cittadino, un individuo aperto, un tranquillo privato; e così pareva che si fossero del tutto dimenticate le parole del Vangelo: 'Dai loro frutti li riconoscerete!' perché come una vita che piaccia a Dio ed agli uomini può sorgere da rovinosi principi? Ricordavo ancora molto bene che tranquillità e chiarezza mi erano derivate quando una volta avevo sfogliato le opere postume di quell'uomo singolare. Quell'impressione mi era ancora chiarissima, senza che potessi ricordarmi dei particolari; corsi quindi di nuovo alle opere, a cui dovevo tanto e mi tornò a avvolgere la stessa atmosfera di pace. Mi diedi a questa lettura e credetti, nel guardare in me stesso, di non aver mai visto il mondo così chiaramente» (IV, 16).

Goethe è così entusiasta di Spinoza che sente il bisogno di prendere da lui una certa distanza, quasi per prevenire malintesi.

«Non si pensi che io volessi metter la firma ai suoi scritti e farne alla lettera professione di fede», scrive ancora in *Dichtung und Wahrheit*, perché «nessuno con le stesse parole pensa quel che pensa l'altro». Ma egli condivide appieno il principio spinoziano che «la natura agisce secondo leggi eterne necessarie, talmente divine, che la divinità stessa non vi potrebbe apportare alcun mutamento» (IV, 16).

Nel Libro quattordicesimo della stessa opera, Goethe dice ancora più esplicitamente:

«... Avevo accolto in me a dir la verità solo imperfettamente e come di furto l'esistenza ed il modo di pensare di un uomo straordinario; ma pure ne sentivo già gli effetti significativi. Questo spirito che agiva così decisamente sopra di me e doveva avere così grande influsso su tutto il mio modo di pensare, fu Spinoza. Dopo che cioè mi ero guardato attorno in tutto il mondo per trovare un mezzo di foggia la mia strana natura, mi imbattei alla fine nell'etica di quest'uomo.

Non saprei render conto di quel che ho preso dalla lettura di quell'opera, di quel che ci ho messo di mio, basti dire che vi trovai un acquietamento delle passioni e mi parve che mi si aprisse un'ampia e libera veduta sul mondo sensibile e morale. Ma quel che mi avvinse di più fu lo sconfinato disinteresse che traspariva da ogni proposizione. Quelle parole meravigliose: 'Chi ama Dio davvero non deve pretendere che Dio a sua volta lo ami' con tutte le premesse su cui si basano, con tutte le conseguenze che ne derivano, riempirono tutta la mia facoltà di riflessione. Essere disinteressato in tutto, più di tutto disinteressato nell'amore e nell'amicizia era il mio più gran piacere, la mia massima, il mio esercizio, così che le ardite parole che dissi più tardi: 'Se ti amo che te ne importa?' mi son sgorgate direttamente dal

cuore. Del resto anche qui non si misconosca che propriamente i vincoli più intimi sorgono solo dall'opposto. La quiete di Spinoza che tutto appiana contrastava col mio tendere che eccita tutto, il suo metodo matematico era il riscontro del mio modo poetico di pensare e di rappresentare, e appunto quella regolare trattazione che si voleva trovare non adeguata ad argomenti morali faceva di me il suo appassionato discepolo, il suo più deciso ammiratore. Spirito e cuore, intelletto e senso si cercavano con necessaria affinità elettiva e ne sorgeva l'unificazione degli esseri più diversi» (III, 14).

È qui singolare che Goethe ami in Spinoza, di uguale amore, ciò che gli è congeniale e ciò che da lui stesso è diverso eppure lo attrae, perché le affinità elettive si stabiliscono, con uguale forza, nelle concordanze e nelle discordanze. Matematica e poesia trovano qui una sotterranea e costruttiva alleanza. Ma proprio l'osservazione profonda di Goethe è un invito a scavare sotto la superficie levigata e serena delle dimostrazioni spinoziane per scoprire una *fons vitae* che è movimento e passione, *Cupiditas* e *Conatus*, intesi non già come semplici affetti antropologici ma, per così dire, quali proprietà intrinseche di ogni forma o livello di vita. Se, spinozianamente, una passione non può essere vinta che da una passione più forte, la *ratio* spinoziana non è lo spegnersi o l'illanguidirsi di tutte le passioni, ma un comporre le passioni in un equilibrio più alto che le illumina. A complemento di ciò che tante volte è stato detto dello stoicismo di Spinoza — che a lui giunse attraverso Cicerone, Seneca, Marco Aurelio e, soprattutto, attraverso la *Physiologia Stoicorum* di Giusto Lipsio — è fuor di dubbio che l'etica spinoziana è stoica per quel senso di calma e di serenità razionale che l'attraversa. Ma lo spinozismo è uno stoicismo *sui generis*, organizzato e trasfigurato, perché la saggezza spinoziana non è rinuncia, isolamento, ritirarsi dalla mischia del mondo e dalle battaglie della vita, bensì partecipazione intensa alla natura e alla realtà, agli uomini e alla società. Parlare dello stoicismo di Spinoza significa anche cogliere la metamorfosi attiva che il principio stoico, rinunciatario nel suo fondo, subisce nell'*amor vitae* spinoziano che non si lascia ridurre a una tecnica per difendere la propria quiete interiore dagli assalti di un mondo tragico.

Analogamente, quell'epicureismo ideale che si può avvertire nella saggezza spinoziana, è anch'esso organizzato e trasfigurato perché la *edoné* di Epicuro è disinteresse per la vita politica, fuga dal mondo, vivere nascosti, tecnica per vincere il dolore e raggiungere un piacere stabile che è assenza di turbamento (*ἀταραξία*) e di dolore (*ἄπνοια*). La *Laetitia* spinoziana è, invece la saggezza di chi segue attentamente le sorti del mondo e i conflitti politici, religiosi e sociali che lo attraversano. Il «giardino» di Epicuro è un cenobio di amici solitari e devoti al maestro. L'etica spinoziana, come quella di Goethe, ha uno sfondo attivo e sociale e Spinoza esalta, sotto ogni forma, una natura che è il teatro stesso della vita sociale. Non vi è in Spinoza sfiducia nella vita, bensì affermazione e consenso, come in Hegel o anche — lo

ha osservato più volte Antonio Banfi — in Marx, in Nietzsche e perfino in Dostoevskij.

A quelli che temono questi accostamenti ideali o li trovano troppo modernistici e avventurosi, sarà opportuno ricordare che Spinoza e Hegel si accomunano in alcune strutture teoretiche di fondo, come, ad esempio, l'immanentismo radicale, il rifiuto del moralismo astratto e degli atteggiamenti «edificanti», l'interpretazione del mondo come manifestazione vivente di un Dio non invidioso e non inaccessibile all'uomo, l'essere come positività di cui la negatività è solo un momento intrinseco e costitutivo da non considerare in una prospettiva passionale antropomorfa. Se Hegel accetta la negatività come «immane potenza del negativo» e leva dello stesso movimento dialettico, Spinoza non fa che ammonirci a *non ridere, non lugere neque detestavi, sed intelligere*. Per l'uno e per l'altro, nonostante le profonde differenze che sarebbe insipienza attenuare, la filosofia è atteggiamento teoretico, conoscenza adeguata e razionale che si eleva al di sopra degli schemi troppo moralistici e pragmatici di quanti vorrebbero che il mondo si conformasse alle nostre impazienti attese o alle nostre inadeguate e soggettive valutazioni.

Chi ha qualche familiarità con l'opera di Hegel sa che i riferimenti a Spinoza sono frequenti nei testi di Hegel, quasi che il filosofo tedesco avvertisse l'inevitabilità di un confronto tra il proprio sistema e quello di Spinoza e l'importanza di mettere in particolare evidenza tanto i momenti di convergenza come quelli del divario. La sostanza naturalistica e immediata di Spinoza è avvicinata da Hegel all'intuizione orientale dell'unità, cui manca «il principio occidentale dell'individualità» che fa la sua comparsa nella monadologia di Leibniz. Manca alla sostanza orientale e spinoziana la «categoria del nascere e del morire» o, in altre parole, Spinoza svaluta le cose singole, «das vorhandene Dasein», il mondo concreto e particolare che si dissolve, nello spinozismo, in una «eterna notte». Spinoza viene dunque accusato di misticismo, di acosmismo, di svalutazione di ciò che è soggettività, individualità, personalità. E non vi possono essere dubbi che il metodo dialettico hegeliano sia assai lontano dal metodo geometrico. Ma pur criticando ripetutamente la filosofia spinoziana della «Sostanza rigida» che non è ancora *Geist*, Hegel è convinto che senza Spinoza non si può cominciare a filosofare e presenta la propria filosofia come una edizione riveduta e corretta dello spinozismo.

Il rapporto Spinoza-Hegel è stato riepilogato con estrema chiarezza da Hegel stesso nella sua *Storia della filosofia* dove l'idea spinoziana viene identificata all'essere parmenideo.

«Quest'idea spinoziana» scrive Hegel «si deve accettare in generale come verace e fondata; la sostanza assoluta è il vero, ma non l'intero vero; per esser tale, essa dovrebbe pensarsi anche come attiva e vivente in se stessa, e così appunto

determinarsi come spirito. Invece la sostanza spinoziana è soltanto la determinazione generale, e quindi astratta, dello spirito. Si può dire, è vero che questo pensiero è la base di ogni vera veduta, ma non come fondamento che stia assolutamente fermo di sotto, sibbene come quella unità astratta, che lo spirito è dentro di sé. Va dunque rilevato che il pensiero non poteva non porsi dal punto di vista dello spinozismo: essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare. Infatti, come già vedemmo, non si comincia a filosofare, senza che l'anima si tuffi anzitutto in quest'etere dell'unica sostanza, in cui è sommerso tutto quel che si era ritenuto Vero; questa negazione di tutto quel ch'è particolare, cui deve esser pervenuto ogni filosofo è la liberazione dello spirito e la sua base assoluta. Quel che c'è di grandioso nella maniera di pensare di Spinoza è l'aver egli potuto rinunciare ad ogni determinato, a ogni particolare, per riferirsi soltanto all'Uno, per poter tenere in considerazione soltanto questo»¹³.

E poiché ho fatto un cenno fugace a un possibile e ideale raccordo che stabilisce ima qualche parentela segreta anche tra uomini dall'apparenza così diversa come l'irenico o erasmiano Spinoza e i dionisiaci e demonici Nietzsche e Dostoevskij, sento di dover precisare in quali termini e in quali limiti si può parlare di una simile e parziale affinità che ha colpito, prima di me, anche pensatori come Giuseppe Rensi o Antonio Banfi. Sappiamo che Nietzsche non amava Spinoza, ma la nicciana *Lebensbejahung* a sfondo naturalistico, il suo rifiuto dei pregiudizi moralistici e di una cosmologia teleologica, quel suo 'dire di sì' alla natura e a tutto ciò che in essa avviene in un eterno e necessario ciclo, sono motivi in comune. Per Nietzsche, come per Spinoza, filosofare non è redigere il catalogo delle imperfezioni del mondo o l'inventario accorato delle sue negatività, bensì guardare disinteressatamente il mondo come un gioco naturale di forze che sempre ritornano e non si preoccupano delle nostre smanie o delle nostre prediche. Filosofare 'al di là del bene e del male', per l'uno e per l'altro, non significa il rifiuto dell'etica, ma la negazione delle distinzioni moralistiche convenzionali che assurdamente chiedono al mondo di corrispondere alla scala soggettiva dei nostri desideri o dei nostri dogmi. Non si tratta già, come spero sia ovvio, di una proposta di rileggere Nietzsche con le lenti di Spinoza o, viceversa, di interpretare Spinoza in una chiave forzosamente modernistica. Molte cose radicali dividono profondamente l'ateo e irreligioso Nietzsche dal religiosissimo, anche se accusato di ateismo, Spinoza. Si tratta soltanto di rileggere Spinoza sottolineando ciò che vi è in lui di ancora vivo e attuale.

Proprio perché Spinoza ha un'antropologia, una psicologia e una sociologia che fan da preludio a molte delle acquisizioni delle moderne scienze dell'uomo, egli ha potuto parlare con estrema spregiudicatezza dell'uomo e metterne in risalto ombre e luci, contraddizioni e conflitti radicali.

Ancora più latente e ideale è il rapporto tra la psicologia spinoziana e quella dell'uomo dostoevskijano. Se la grande scoperta di

Dostoevskij è il viaggio nel sottosuolo dell'uomo, lo sguardo intrepido nell'abisso della sua negatività, il rifiuto di condannarlo, e l'accettazione paradossale del male e dell'errore, eternamente riscattati da un *amor vitae* o da un eros cosmico che guardano da un punto di vista più alto e meno convenzionale, una segreta passerella congiunge l'etica e la psicologia spinoziane con l'etica e la psicologia del romanziere russo. Tutto ciò che Spinoza ha scritto, ad esempio, sulla *Cupiditas* come affetto fondamentale, sul *Conatus*, sull'*appetitus*, sulla *fluctuatio* della mente in cui si alternano e si contraddicono le opposte passioni, sulla dialettica sentimentale che continuamente incrocia gli itinerari della *Laetitia* e della *Tristitia*, ha una sua grandiosa verifica e un suo straordinario commento in alcuni personaggi del romanzo dostoevskijano. Sarà piuttosto difficile persuadere un pedante, abituato a pensare con vecchi schemi desunti da invecchiati manuali, che possa esistere una certa analogia strutturale tra l'indagine psicologica di uno Spinoza e quella di un romanziere moderno. Eppure chi analizzi l'uomo *sine ira et studio* (l'espressione è di Tacito prima che di Spinoza¹⁴), proprio in questa *contemplatio* senza malanimo né partigianeria può trovare un elemento molto realistico e concreto di raccordo ideale.

Ritornando ancora a Goethe e al suo spinozismo, da cui abbiamo preso l'abbrivo, i *Colloqui* di Eckermann ribadiscono quanto sia stato profondo e benefico incontro di Goethe con l'autore dell'*Etica*. Ha scritto, infatti, Eckermann in un *Gespräch* che reca la data 28 febbraio 1831 (Goethe morì il 22 marzo 1832 e il *Gespräch* ha dunque un valore abbastanza eccezionale):

«Ma poiché il grande Essere che noi chiamiamo Divinità si esprime non solamente nell'uomo ma anche in una ricca possente Natura e nei solenni avvenimenti del mondo, così naturalmente una rappresentazione antropomorfa di Lui non basta più; e l'osservatore sarà presto colpito dalle insufficienze e dalle contraddizioni che lo getteranno nel dubbio, anzi nella disperazione, se egli non sarà abbastanza piccolo da contentarsi di qualche ingegnoso sofisma, né abbastanza grande da innalzarsi ad un punto di vista superiore».

«Un tal punto di vista Goethe lo trovò dapprima in Spinoza, ed egli riconosce con piacere quanto le opinioni di questo gran pensatore rispondevano ai bisogni della sua giovinezza. Egli trovò in lui se stesso; e così poté in lui fortificarsi nel miglior modo. E poiché quelle opinioni non erano soggettive ma avevano un fondamento nelle opere e nelle rivelazioni di Dio sparse per il mondo, così non furono scorie che egli dovette gettar via come inservibili nella profonda indagine che egli fece in seguito del mondo e della natura, ma furono invece il primo seme e la prima radice d'una pianta che per molti anni crebbe in un sano indirizzo, e alla fine sbocciò in una fioritura di ricca intelligenza»¹⁵.

12. L' «*amor vitae*» nella filosofia di Spinoza.

La psicologia e l'etica spinoziana sono attraversate da un senso fresco e vitalissimo di gioia. L'uomo spinoziano non conosce

risentimenti ed è un innamorato della *Laetitia*. Pare quasi di ascoltare l'apologia della vita di Nietzsche quando Spinoza esclama nella Proposizione XLV del Quarto Libro dell'etica: *Odium numquam potest esse bonum*. Famosissimo giustamente è lo Scolio che segue questa festosa proposizione:

«...Il riso, come il gioco, è semplice Letizia; e perciò, purché non sia eccessivo, è di per sé buono. Niente infatti proibisce di divertirsi se non una torva e triste superstizione. Per qual motivo, infatti, sarebbe lecito estinguere la fame e la sete e non lo sarebbe scacciare la malinconia? Questa è la mia norma e così ho regolato il mio animo. Nessun nume, né altri, se non per invidia si rallegra della mia impotenza e del mio disagio, e ascrive a una nostra virtù le lacrime, i singhiozzi, la paura e altre cose del genere che sono segni di un animo impotente; al contrario, quanto maggiore è la Letizia da cui siamo affetti, tanto maggiore è la perfezione a cui passiamo, cioè, tanto più è necessario che partecipiamo alla natura divina. Trar profitto delle cose, quindi, e goderne, quanto è possibile (non però fino alla nausea, perché questo non è godere) è proprio dell'uomo saggio. E lo è anche, io dico, ristorarsi e ricrearsi in giusta misura con cibi e con bevande gradevoli, con profumi, con l'amenità degli alberi verdeggianti, con gli ornamenti, con la musica, con gli esercizi del corpo, con gli spettacoli teatrali e altre cose del genere di cui ciascuno può godere senza alcun danno per gli altri. Infatti il corpo umano è composto da moltissime parti di diversa natura che hanno continuamente bisogno di nuovo e vario nutrimento, affinché il corpo tutto sia armonicamente disponibile per tutte quelle cose che possono derivare dalla propria natura e, di conseguenza, anche la mente sia armonicamente disposta a comprendere molte cose insieme. Questo sistema di vita, perciò, concorda benissimo con i nostri principi e con la pratica comune; perciò questa maniera di vivere è la migliore... ed è raccomandabile in tutti i modi».

La filosofia di Spinoza è una meditazione della vita non già una meditazione della morte, un *amor vitae* lieto e sereno che sgombra dalla mente ogni timore e ogni angoscia che possano insorgere dal sentimento inquietante della morte. La filosofia è saggezza che ricerca la gioia e rifugge dalla tristezza perché la natura, in noi e fuori di noi, è espressione perfetta di Dio. La formula spinoziana *Deus sive natura* è un invito a contemplare l'ordine mirabile della natura che non è il mondo del peccato, una realtà difettosa e limitata, bensì la testimonianza vivente di un Dio che non si racchiude in una sua gelosa e impenetrabile trascendenza ma si manifesta senza misteri o residui nella realtà naturale. Se scorgiamo il male, l'imperfezione, la negatività dell'essere, la causa di questi giudizi negativi è l'opacità e la miopia del nostro sguardo, incapace di vedere le cose *sub specie aeternitatis*. L'uomo pervenuto alla filosofia è l'uomo che vuole *intelligere*, non già detestare o deridere le azioni e le passioni che costituiscono il tessuto della nostra esperienza.

Nella natura, dirà Spinoza, non accade nulla che possa venir attribuito a un suo vizio o difetto. I nostri sentimenti — l'odio, l'ira, l'invidia — derivano anch'essi, come tutte le cose, dalla necessità della

natura. Come non avrebbe senso alcuno polemizzare contro le linee, le superfici, i corpi, così è insensato polemizzare contro le passioni e i sentimenti che anch'essi fanno parte dell'ordine naturale. Ma il compito della filosofia è quello di ascendere dalla conoscenza inadeguata e parziale a una conoscenza adeguata e globale di tutti gli eventi. Non si tratta di sconfessare le passioni o le emozioni oppure di vivere come una statua in contraddizione con quelle che sono le grandi e necessarie leggi della nostra natura. Si tratta piuttosto di percorrere quell'itinerario della mente in Dio che trasforma la conoscenza passionale in conoscenza razionale. Non è facile essendo parte mettersi dal punto di vista del tutto, ma si diventa filosofi quando lo sguardo diviene così limpido e puro da contemplare le cose *sine ira et studio*.

Il fanatico crede sempre di sapere con certezza apodittica e perentoria, da che parte stiano il male e il bene, l'errore e la verità, l'imperfezione e la perfezione. Spinoza ha compreso che queste distinzioni valgono soltanto in un contesto umano relativo e pragmatico. Egli non afferma astrattamente che non vi debba essere alcun punto di vista, ma il suo insegnamento filosofico, la sua *emendatio intellectus* consiste appunto in un distacco dall'immediatezza e dall'ingenuità della *passio*, la quale giudica sempre nell'*hic et nunc*, incapace com'è di sollevarsi, più in alto, a una visione d'assieme. Filosofare significa appunto libertà della mente, itinerario per giungere dalla parte al tutto, da una minor perfezione a una maggior perfezione, perché esistenza e perfezione, per il realismo spregiudicato di Spinoza, coincidono e a nulla giova, per chi intenda filosofare, la verbosa e inconcludente polemica contro una realtà e una natura in sé compiute e perfette.

Se una lezione filosofica si può trarre dal pensiero spinoziano è quella di esercitarsi in una comprensione che è un invito costante a superare gli atteggiamenti faziosi e intolleranti di chi si erige a giudice di una realtà che mal si adatta o conforma ai suoi desideri e alle sue passioni. Spinoza è il patrono della tolleranza e l'avversario di ogni sterile contestazione contro un *ordo rerum*, nel quale sono tuttavia inclusi gli stessi desideri e le stesse passioni. Egli sa, più di ogni altro, che l'esistenza è *Conatus*, *Cupiditas* e, sotto questo profilo, pochi pensatori sono più realistici e concreti di lui che, per taluni aspetti, precorre Darwin, Marx, Nietzsche e Freud stesso nelle loro visioni antimoralistiche e antiidealizzanti dell'uomo e della natura. Non propone certo di abbandonare il regno della natura, o di convertirsi dalla *voluntas* alla *noluntas*, tacitando in se stessi ogni sforzo e ognidesiderio. L'esistenza resta quello che è, ossia sforzo di perseverare nel proprio essere, desiderio di appagare la propria natura ricercando il piacere e fuggendo il dolore. Il desiderio si scinde in

letizia e tristezza e l'esistenza umana è una ricerca ininterrotta e benefica di una letizia o gioia che è consenso all'essere, accettazione obiettiva e scientifica, ossia razionale, di una natura che in ogni suo fenomeno contiene e attesta un ordine divino.

Spinoza non predica l'ascesi o la negazione del mondo. È, anzi, assertore tenace di una *meditatio vitae* che è il contrario di quella *meditatio mortis* o μελέτη τοῦ θανάτου in cui tutte le filosofie pessimistiche o tragiche fanno consistere il significato fondamentale dell'esistenza. Per lui il nulla il filosofo ha da temer meno che la morte, come insegnava anche l'antica saggezza degli stoici e degli epicurei. Se, per comodità di discorso, interpretiamo lo stoicismo e l'epicureismo come tipi ideali weberiani, Spinoza idealmente riepiloga e sintetizza, nella struttura del suo pensiero, i motivi più radicati e profondi della Stoa e di Epicuro. Lo avvicinano alla Stoa il convincimento di un ordine razionale e supremo, retto da leggi necessarie, ottime e immutabili che il filosofo, parte consapevole di un tutto divino, accetta impavido e sereno, perché è vano e stolto che la parte voglia contrapporsi al tutto. Dalla Stoa discende per la filosofia il principio etico di accettare il dolore con serenità e coraggio, perché l'uomo, che è parte, non può pretendere di sovrapporsi al tutto o di interromperne il corso. Da Epicuro e dalla sua scuola discende, a sua volta, il principio etico che la filosofia è un farmaco contro la paura del dolore, della morte o della superstizione. Spinoza combatte, è vero, le passioni irrazionali e i piaceri smodati, ma non è, in alcun modo, un avversario di quella *Cupiditas* o di quel *Conatus* che sono per lui leggi naturali e necessarie della vita, e non ha certo in odio il piacere rasserenante e vitale. In una esistenza condotta secondo i dettami della natura e della ragione si dileguano o si rischiarano le passioni più stolte e dispotiche, insieme alle inquietudini più assurde.

Alcuni testi famosissimi di Epicuro sui piaceri naturali e necessari che si debbono preferire ai piaceri non naturali e non necessari, possono, idealmente, venir considerati ima introduzione, in registro antico, all'etica spinoziana. Proprio Epicuro ha scritto un passo che potrebbe ben figurare come uno Scolio dell'*Etica*:

«... I cibi frugali recano uguale copia di piacere di un vitto sontuoso, quando interamente sia sottratto il dolore del bisogno; e pane ed acqua danno il piacere supremo quando se ne cibi chi ne ha bisogno. L'esser usi a vitto semplice e non sontuoso, è dunque salubre e rende l'uomo alacre alle necessarie occupazioni della vita; e quando, ad intervalli, addiveniamo a vita sontuosa, ci rende ad essa meglio disposti e ci fa intrepidi della fortuna. Quando noi dunque diciamo che il fine è il piacere, non intendiamo i piaceri dei dissoluti e dei gaudenti — come credono certuni, ignoranti o dissidenti o che mal ci comprendono — ma il non soffrire quanto al corpo e non essere turbati quanto all'anima. Perché non simposi o feste continue, né godersi giovanetti e donne, né pesci od altro che offra mensa sontuosa, rendono dolce la vita, ma sobrio giudizio che indaghi le cause d'ogni scelta o avversione e discacci gli errori onde gli animi son colmi di inquietudine. Di tutte

queste cose è principio ed il massimo bene la prudenza, e perciò anche più pregevole della filosofia è la prudenza, origine di tutte le altre virtù, perché ci insegna che non c'è vita piacevole se non saggia e bella e giusta, né saggia, bella e giusta, se non piacevole. E certo le virtù sono connaturate a vita felice, e la felicità n'è inseparabile»¹⁶.

Questo contrappunto ideale di motivi stoici ed epicurei compone la modernissima sinfonia dell'*Etica* spinoziana, che si potrebbe anche compendiare nelle due stupende massime: «La letizia è il passaggio dell'uomo da una perfezione minore a una maggiore» - «la tristezza è il passaggio dell'uomo da una perfezione maggiore a una minore». Non è certamente sostenibile per un uomo contemporaneo che la perfezione sia raggiungibile, perché noi abbiamo incombente e tenace il sentimento della nostra finitezza e fallibilità, ma si rimane probabilmente, fedeli al pensiero spinoziano quando si fa cadere l'accento di importanza su quella *transitio* per cui l'etica è appunto un passaggio, degno di essere intrapreso, da una condizione più imperfetta ad un'altra meno imperfetta e fonte di maggior gioia.

La modernità di Spinoza consiste soprattutto nel non aver reso antagonistiche la scienza e la saggezza, nell'aver ricercato cioè un tipo di saggezza corroborata da un *etos* razionale e scientifico che non volge le spalle alla natura ma la indaga con infinito amore.

13. Il cartesianesimo di Spinoza.

Non vi è dubbio alcuno che il pensiero cartesiano sia una delle componenti essenziali dello spinozismo. Ma è un luogo comune, molto frequente nei manuali di storia della filosofia, interpretare Spinoza solo come il risolutore di alcuni problemi lasciati aperti da Cartesio, quasi che una grande filosofia non potesse che germinare da una filosofia precedente, di cui riprende e rettifica i temi. Spinoza è cartesiano, ma è anche neoplatonico, ed è anche l'erede di una tradizione giudaico-arabica medioevale, e panteistico-naturalistica rinascimentale, soprattutto italiana. Ma Spinoza è soprattutto se stesso, con i suoi prevalenti e specifici interessi morali, politici e religiosi. Egli rifonde, in un crogiuolo proprio, motivi di provenienza molto varia dei quali occorre tenere conto, ma questi motivi egli li rielabora personalmente con grande libertà. Come ha ben precisato l'Abbagnano, Spinoza ristabilisce l'unità dell'essere che Cartesio aveva infranto con la separazione delle sostanze, ma quell'unità egli la trovava, oltre che nel suo spirito, nella tradizione neo-platonica che era vivissima e largamente discussa nell'ambiente della cultura ebraica. La realtà è una, la sostanza è una, la legge che raccorda armonicamente le varie sfere dell'essere è costantemente una.

«La caratteristica fondamentale del pensiero spinoziano è la sintesi che egli ha

Nell'unità neoplatonica, nel suo ordine necessario, che è mistico e razionale al tempo stesso, trovano il loro alveo tutti gli aspetti della realtà che il pensiero cartesiano aveva separati o contrapposti. In quell'alveo rientra il mondo umano nella varietà dei suoi aspetti psicologici, etici, politici, religiosi. I decreti di Dio non sono arbitrari o volontari come le azioni dell'uomo, non perseguono mete teleologiche, ma esprimono un ordine naturale, necessario ed eterno, nel quale si inquadrano tutti gli enti della natura e l'uomo stesso nella sua molteplice attività.

La libertà umana consiste dunque non già nell'arbitrio di una volontà individuale o collettiva, ma nel riconoscimento di un ordine eterno e necessario che si rende attuale e presente nell'uomo. La realtà e la perfezione sono coincidenti, perché non esistono imperfezioni nella natura, perché i criteri della perfezione o deirimperfezione non dipendono dal beneplacito dell'uomo, dai suoi *modi cogitandi*, dalle sue valutazioni empiriche o dalle sue preferenze individuali.

Ritorniamo ai rapporti Cartesio-Spinoza, lo spinozismo non è soltanto la prosecuzione logica del cartesianesimo, come sostiene a più riprese Leibniz o Hegel stesso quando dichiara nelle sue lezioni sulla storia della filosofia che lo spinozismo è il compimento del cartesianesimo. La filosofia non è, come ritiene Kuno Fischer, che anch'egli fa derivare Spinoza da Cartesio, lo sviluppo logico di alcuni concetti che si agganciano tra loro per un processo immanente. Spinoza si impadronisce piuttosto di alcuni concetti cartesiani e li subordina, modificandoli, al compimento di una filosofia che è specificamente sua. Io penso che abbia ragione il Delbos quando sostiene che la concezione specificamente panteistica di Spinoza preesiste all'impiego che egli fa di alcuni dati cartesiani, anche se questi ultimi sono molto importanti per la costituzione del suo sistema.

«Spinoza non si è dunque limitato a trarre dal cartesianesimo le conseguenze che esso racchiudeva o a superare le opposizioni ch'esso implicava. Egli ha portato direzioni spirituali e direzioni d'anima molto diverse che lo predeterminavano a non esser mai un puro cartesiano; perché un puro cartesiano egli non lo fu mai in realtà»¹⁸.

Ciò non significa che Cartesio non abbia avuto su di lui una influenza decisiva, ma questa presenza di Cartesio nello spinozismo va rintracciata in una esigenza di rigore scientifico che il metodo cartesiano ha introdotto in una filosofia che era orientata in senso prevalentemente morale, religioso e politico. Cartesio insegna a Spinoza un tipo di ricerca scientifica libera da elementi soggettivi e

immaginativi, lo spinge sulla strada delle idee chiare e distinte, anche se Spinoza respinge l'originalità del *Cogito*, l'esistenza del libero arbitrio, la trascendenza di Dio, la sua libertà e il suo potere creatore. Si può concludere con il Delbos che Spinoza ha respinto molti elementi personali del pensiero cartesiano, altri invece, più scientifici, ne ha accolti:

«la metodologia dell'evidenza, tutto quel realismo scientifico che è opposto così positivamente all'antropomorfismo, che prepara il trasferimento in Dio della legge necessaria, che vede il suo trionfo nella spiegazione geometrica della natura: ecco ciò che, venendo da Cartesio o scorto di preferenza in lui, ha permesso a Spinoza di epurare intellettualmente le sue tendenze e di convertirle propriamente in dottrina. Questa nozione della verità obiettiva pura, lo portava ad abbandonare le forme puramente immaginative delle credenze ebraiche, le espressioni irrazionali del neoplatonismo teologico o naturalistico; essa serviva a far prevalere il pensiero che l'uomo non può salvarsi da solo, che egli è salvato solo da ciò cui aderisce chiaramente, cioè irresistibilmente. Ciò che veniva condannato, e, se bisognava farlo, in nome di Cartesio contro Cartesio, era ciò che ha il suo principio solo nel soggetto, era la pretesa fede, la pretesa volontà, la pretesa inclinazione che non riposa sull'oggetto assolutamente vero, assolutamente esistente»¹⁹.

La dimostrazione *more geometrico*, il culto della matematica, che non pochi critici giudicano elementi estrinseci che appesantiscono dall'esterno lo spinozismo senza recare alcun contributo veramente illuminante a ciò che vi è in esso di vivo e personale, sono invece parte costitutiva ed elemento intrinseco dello spinozismo. Senza questo spirito cartesiano, che funge da calamita scientifica essenziale, Spinoza avrebbe forse rischiato di essere attratto potentemente da un'altra calamita, mistica e teologica. Spinoza non desume da Cartesio i temi originali della propria filosofia ma l'etos del metodo scientifico.

REMO CANTONI

1. J. HUIZINGA, *La mia via alla storia e altri saggi*, Bari, 1967, PP. 514-515
2. J. HUIZINGA, *op. cit.*, pp. 515-516.
3. J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 517.
4. J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 518.
5. ERNEST TRÖLTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1923), tr. it., Firenze, 1960, vol. II, pp. 587-589.
6. Cfr. P. MARTINETTI, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Milano, 1964, pp. 456-458.
7. Cfr. *Das Erkenntnisproblem*, 1922, II, pp. 73-126.
8. *Le Spinozisme*, 1926.
9. *Breve Trattato*, ed. Semerari, pp. 85-86.
10. *Breve Trattato*, p. 58.
11. R. MISRAHI, *Spinoza*, Milano, 1970, p. 26.
12. Cfr. *Storia della filosofia moderna*, III vol., p. 80, trad. ital., Firenze, 1925
13. G. W. F. HEGEL, *Storia della filosofia*, vol. III, 2, pp. 109-110, trad. ital., Firenze,

1944.

14. Cfr. *Ann.*, I, 1.

15. ECKERMANN, *Colloqui con Goethe*, tr. di T. Gnoli, Firenze, 1947.

16. EPICURO, *Mass*, cap., tr. Bignone.

17. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, II, p. 280, Torino, 1993.

18. V. DELBOS, *Le Spinozisme*, 1926, p. 212.

19. V. DELBOS, *Le Spinozisme*, p. 223.

NOTA BIOGRAFICA

1632 Nasce ad Amsterdam il 24 novembre Baruch d'Espinosa, figlio di Miguel e della sua seconda moglie Hanna Debora.

1638 Morte della madre.

1639-1652 Studi nella Keter-Thora, scuola ebraica portoghese di Amsterdam. Ha come maestri Menasseh ben Israël e Saul Levy Morteira. Impara l'ebraico, studia il Vecchio Testamento e i classici dell'ebraismo.

1652-1656 Frequenta la scuola di Van den Ende. Approfondisce la conoscenza del latino, di Terenzio, Cicerone e Seneca. Conosce le opere di Cartesio, di Bacone e di Hobbes. Incontro con i protestanti liberali.

1654 Morte del padre.

1655 Guerra tra Olanda e Svezia.

1656 Scomunicato e bandito dalla Sinagoga il 27 luglio. Un fanatico tenta di assassinarlo. Risponde alla scomunica con una *Apologia para justificar de su abdicacion de la Synagoga* (opera oggi perduta). Frequenta circoli protestanti di Mennoniti e Collegianti, sette in cui si predica la tolleranza religiosa. Vi appartengono anche i fratelli de Witt e il fisico Huygens.

1657 Jan de Witt diviene Gran Pensionario delle Provincie Unite.

1658 Compone il *Breve Trattato su Dio, Uomo e la sua felicità* (scoperto e pubblicato postumo nel 1862).

1660 Si stabilisce presso Leida, nel villaggio di Rijnsburg. Provvede al proprio mantenimento vendendo lenti da lui molate con grande perizia.

1661 Lavora al *Tractatus de intellectus emendatione* (pubblicato postumo e incompiuto nel 1677). È circondato da un gruppo di amici e discepoli Collegianti fra i quali Simone de Vries, Peter Balling, Jaring Jelles.

1663 Publica la sua esposizione della filosofia cartesiana *Principia philosophiae cartesianae* e i *Cogitata Metaphysica*. Comincia a comporre l'*Ethica*. Si trasferisce vicino all'Aja, a Voorburg. Frequenta i circoli liberali e stringe amicizia con i de Witt. Jan de Witt gli assegna una pensione di 2000 fiorini annui.

1664-1667 Guerra anglo-olandese.

- 1669 Morte dell'amico Simon de Vries che lo vorrebbe nominare suo erede universale. Spinoza accetta solo una piccola parte dell'eredità.
- 1670 Publica anonimo ad Amsterdam, ma datato da Amburgo, il *Tractatus theologico-politicus*. Subisce violenti attacchi, soprattutto dai teologi calvinisti. Deve lasciare Voorburg e si stabilisce all'Aja ove alloggia presso il pittore Van der Spyck.
- 1671 Entra in corrispondenza con Leibniz.
- 1672 Guerra dell'Olanda contro la Francia e l'Inghilterra. Invasione francese. Dimissioni di Jan de Witt. Guglielmo III d'Orange diviene Statolder d'Olanda. I fratelli de Witt linciati in carcere da una folla aizzata da fanatici calvinisti e monarchici.
- 1673 L'Elettore del Palatinato, Carlo Lodovico, gli offre la cattedra di filosofia all'Università di Heidelberg. Spinoza non accetta perché vuole conservare la sua libertà di filosofare.
- 1674 Pace separata con l'Inghilterra.
- 1675 Tenta di pubblicare l'*Ethica*, ma vi rinuncia perché corrono accuse sul suo «ateismo».
- 1676 Visita di Leibniz a Spinoza. Scrive il *Tractatus politicus* (rimasto incompiuto e apparso postumo nel 1677). Ammalato, interrompe una traduzione olandese del *Pentateuco*. Lavora a una *Grammatica ebraica* e a un trattato *De l'arc en ciel*.
- 1677 Muore da solo, nella sua camera, il 21 febbraio. L'amico medico Louis Meyer arriva e riparte subito per Amsterdam con tutti i manoscritti spinoziani. Nel novembre gli amici pubblicano le opere da lui lasciate, con il titolo: B.d.S. *Opera posthuma*. Esce contemporaneamente la versione olandese delle sue opere (*De nagelate Schriften van B.d.S.*).

NOTA BIBLIOGRAFICA

Le opere.

Edizioni complete delle opere.

Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Cari Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, 1923-1926.

E l'edizione migliore delle opere di Spinoza, ed è quella che abbiamo seguito per le traduzioni del presente volume.

Opera quotquot reperta sunt, rec. J. VAN VLOTEN et J. P. N. LAND, 2 voll., Hagae, 1882-1883, Editio tertia, 1914.

Oeuvres, traduites et annotées par C. APPUHN, 3 voll., Paris, 1904.

Oeuvres complètes, texte nouvellement traduit et revu, présenté et annoté par R. CAILLOIS, M. FRANCÈS, R. MISRAHI, Paris, 1954. In appendice questa edizione contiene *La vie de B. Spinoza* par JEAN COLERUS e *La vie de Spinoza par un de ses disciples* (il medico Lucas).

Principali traduzioni italiane.

Trattato teologico-politico, a cura di C. SARCHI, Milano, 1875.

Etica, a cura di E. TROILO, Milano, 1914.

Trattato politico, a cura di A. MEOZZI, Lanciano, 1918.

Etica, a cura di A. GUZZO (testo latino, ediz. che contiene le Parti I e II con estratti delle Parti III, IV e V, un vasto commento e un'ampia nota bibliografica), Firenze, 1924.

L'etica, a cura di P. MARTINETTI (trad. parziale con esposizione e commento, Torino, 1928, 3 rist., 1938).

Lettere, a cura di U. LOPEZ PENA, 2 voll., Lanciano, 1938.

L'emendazione dell'intelletto, a cura di O. D. BIANCA, Torino, 1942.

Trattato teologico-politico, a cura di S. CASELLATO, Venezia, 1945, poi Firenze, 1985.

La riforma dell'intelligenza, a cura di A. CARLINI (con testo a fronte), Milano, 1950.

Trattato politico, a cura di D. FORMAGGIO, Torino, 1950, 2ª ed., 1955.

Epistolario, a cura di A. DROETTO, Torino, 1951.

Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità, a cura di G. SEMERARI, Firenze, 1953.

Pensieri metafisici, in E. GARULLI, saggi su Spinoza, Urbino, 1958.

Etica, a cura di S. GIAMETTA, Torino, 1959.

L'emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici, a cura di E. DE ANGELIS, Torino, 1962.

Ethica, testo latino con trad. di G. DURANTE, note di G. GENTILE, rivedute e ampliate da G. RADETTI, Firenze, 1963.

L'emendazione dell'intelletto, a cura di M. BERTÉ, Padova, 1966.

Trattato teologico-politico, a cura di A. DROETTO ed E. GIANCOTTI BOSCHERINI, Torino, 1972.

Etica, a cura di P. DI VONA, Firenze, 1973.

Etica, a cura di E. GIANCOTTI BOSCHERINI, Roma, 1988, 1993.

Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici, a cura di E. SCRIBANO, Roma-Bari, 1990.

Trattato sull'emendazione dell'intelletto. Principi della filosofia cartesiana. Pensieri metafisici, a cura di E. DE ANGELIS, Milano, 1990.

Etica, a cura di SOSSIO GIAMETTA, Torino, 1992.

Trattato teologico-politico, a cura di E. SCRIBANO, Firenze, 1993.

Trattato politico, a cura di L. PEZZILLO, Roma-Bari, 1995.

La critica.

- F. ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, 1981.
- C. APPUHN, *Spinoza*, Paris, 1927.
- A. BANFI, *Spinoza il suo tempo*, Firenze, 1969.
- A. BARATONO, *L'unità di Spinoza* in *Filosofia in margine*, Milano, 1930.
- F. BIASUTTI, *L'idea di Dio e il problema della verità in Spinoza*, in «Verifiche», 1977.
- S. BORGIA, *Spinoza. La libertà e lo stato*, Lecce, 1968.
- L. BRUNSCHVIG, *Spinoza et ses contemporaines*, Paris, 1894, 4^a ed., 1951.
- E. CHARTIER, *Spinoza*, Paris, 1938.
- Chronicon Spinozanum*, Hagae Comitum, curis Societatis Spinozianae, 4 voll., 1921-1927.
- F. CHIEREGHIN, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, 1961.
- Id., *Introduzione a Spinoza. La critica al sapere matematico e le aporie del linguaggio*, in «Verifiche», Trento, 1976.
- G. GRAPULLI, E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, 1969.
- R. CRIPPA, *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento. Le passioni in Spinoza*, Milano, 1965.
- A. DARBON, *Etudes spinozistes*, Paris, 1946.
- V. DELBOS, *Le problème morale dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, 1893.
- V. DELBOS, *Le spinozisme*, Paris, 1916, 3^a ed., 1950.
- G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, 1969; Id., *Spinoza*, Paris, 1970 (nuova ediz. ampliata, ivi, 1981).

- A. DEREGIBUS, *Bruno e Spinoza*, Torino, 1981.
- A. DEREGIBUS, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Torino, 1963.
- P. DI VONA, *Baruch Spinoza*, Firenze, 1975.
- Id., *Spinoza e i trascendentali*, Napoli, 1977.
- P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., Firenze, 1960 e 1969.
- R. DUFF, *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, New York, 1970.
- M. DUFRENNE, *Dieu et l'homme dans la philosophie de Spinoza* in *Jalons*, L'Aja, 1966.
- L. DUJOVNE, *Spinoza, Ensayos Filosoficos*, 4 voll., Buenos Aires, 1941-1945.
- S. VON DUNIN-BORKOWSKI, *Der junge Spinoza*, München, 1910.
- S. VON DUNIN-BORKOWSKI, *Spinoza*, 4 voll., Münster, 1933-1936.
- K. FISCHER, *Spinozas Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 5ª ed., 1909.
- M. FRANCÈS, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII siècle*, Paris, 1937.
- J. FREUDENTHAL, *Spinoza, Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1904.
- J. FREUDENTHAL, *Spinoza. Vier Reden*, Leipzig, 1932.
- G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Paris, 1946.
- G. GALLI, *Spinoza. Saggio sulla vita e l'opera*, Milano, 1974.
- C. GALLICET CALVETTI, *Spinoza. I presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Milano, 1968.
- E. GARULLI, *Saggi su Spinoza*, con trad. dei *Cogitata Metaphysica*, Urbino, 1958.
- C. GEBHARDT, *Spinoza. Vier Reden*, Heidelberg, 1927.
- E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Lessico Spinozanum*, 2 voll., The Hague, 1970.
- Id., *Che cosa ha veramente detto Spinoza*, Roma, 1972.
- Id., *Spinoza e lo spinozismo*, Roma, 1983.
- M. GUÉRET, A. ROBINET, P. TOMBEUR, *Spinoza. Ethica. Concordances, Index, Listes de fréquences et Tables comparatives*, Louvain, 1977.
- M. GUEROULT, *Spinoza*, Paris, 1968.
- A. GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, 1924, 2ª ed., Torino, 1964.
- H. F. HALLET, *Benedict de Spinoza, The Elements of his Philosophy*, London, 1957.
- S. HAMPSHIRE, *Spinoza*, London, 1956.
- Hobbes e Spinoza*, Atti del Convegno di Urbino, a cura di D. BOSTRENGHI, Napoli, 1992.
- H. HÖFFDING, *Spinozas Ethica*, Heidelberg, 1924.
- H. G. HUBBELING, *Spinoza's Methodology*, Assen, 1964.
- Id., *Spinoza*, Freiburg-München, 1978.
- G.L. KLINE, *Spinoza in Soviet Philosophy*, London, 1952.
- H. H. JOACHIM, *A study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, 1901.
- E. JUVALTA, *Osservazioni sulle dottrine morali dello Spinoza* in *I lineamenti del razionalismo etico*, Torino, 1945.

- A. LABRIOLA, *Scritti ed appunti su Zelkr e su Spinoza*, Milano, 1959.
- P. LACHÈZE-REY, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1932.
- J. LACROIX, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, 1970.
- R. MAC KEON, *Spinoza*, New York, 1925.
- A. MALET, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, 1966.
- P. MARTINETTI, *La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di Spinoza*, in «Rivista di filosofia», N. 3, 1916.
- P. MARTINETTI, *Modi primitivi e derivati, finiti e infiniti*, in «Rivista di filosofia», N. 3, 1927.
- P. MARTINETTI, *Problemi religiosi nella filosofia di Spinoza*, in «Rivista di filosofia», N. 4, 1939.
- A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, 1971.
- R. I. MCSHEA, *The Political Philosophy of Spinoza*, New York-London, 1968.
- F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, 1994.
- ID., *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, 1981.
- R. MISRAHI, *Spinoza*, Paris, 1964.
- L. MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, 1976.
- A. NAESS, *Equivalent Terms and Notions in Spinoza's Ethics*, Oslo, s.d. (ma 1974).
- ID., *Freedom, Emotion and Self-subsistence. The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics*, Oslo, 1975.
- A. NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, 1981.
- C. PACCHIANI, *Spinoza tra teologia e politica*, Abano Terme, 1979.
- G. H. PARKINSON, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, 1954.
- F. POLLOK, *Spinoza. His Life and Philosophy*, London, 1899.
- E. E. POWELL, *Spinoza and Religion*, Chicago, 1906.
- J. PREPOSIET, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, 1967.
- A. RAVÀ, *Studi su Spinoza e Fichte*, Milano, 1958.
- M. RAVERA, *Invito al pensiero di Spinoza*, Milano, 1988.
- G. RENSI, *Spinoza*, Milano, 1941.
- L. ROTH, *Spinoza*, London, 1954.
- D. D. RUNES, *Spinozas Dictionary*, New York, 1951.
- R. L. SAW, *The Vindication of Metaphysics. A Study in the Philosophy of Spinoza*, New York, 1951.
- J. SEGOND, *La vie de Benoit de Spinoza*, Paris, 1933.
- G. SEMERARI, *I problemi dello spinozismo*, Trani, 1952.
- C. SIGNORILE, *Politica e ragione, Spinoza e il primato della politica*, Padova, 1970.
- P. SIWEK, *L'âme et le corps d'après Spinoza*, Paris, 1930.
- P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, 1950.

- Spinoza*, nel terzo centenario della sua nascita, «Vita e pensiero», Milano, 1934.
- L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, 1965.
- P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 voll., Paris, 1954.
- M. WALTER, *Metaphysik als Antitheologie*, Hamburg, 1971.
- J. WETLESEN, *Internal Guide to The Ethics of Spinoza*, Oslo, 1974.
- N. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, 2 voll., Cleveland, 1965.
- S. ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963.
- S. ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, 1963.
- S. ZAC, *La morale de Spinoza*, Paris, 1966.

ETICA

PARTE PRIMA

DIO

DEFINIZIONI

I. Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non come esistente.

II. Si dice finita nel suo genere una cosa che può essere limitata da un'altra della stessa natura. Per esempio diciamo che un corpo è finito perché ne concepiamo sempre un altro più grande. Così pure un pensiero è limitato da un altro pensiero. Ma né un corpo può essere limitato da un pensiero né un pensiero da un corpo.

III. Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé: ossia ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale debba essere formato.

IV. Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua stessa essenza.

V. Per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro per mezzo del quale è anche concepito.

VI. Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, ognuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita.

Spiegazione.

Dico assolutamente infinito, ma non infinito nel suo genere; infatti di qualsiasi cosa, infinita soltanto nel suo genere, possiamo negare un'infinità di attributi; invece all'essenza di ciò che è assolutamente infinito appartiene tutto ciò che esprime essenza e non contiene alcuna negazione.

VII. Si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura e si determina da sé sola ad agire: invece si dice necessaria o, meglio, coatta, quella cosa che è condizionata ad esistere e ad agire da qualcos'altro, secondo una precisa e determinata ragione.

VIII. Per eternità intendo l'esistenza stessa, in quanto concepita come necessariamente conseguente dalla sola definizione di cosa eterna.

Assiomi.

1) Tutto ciò che è, o è in sé, o è in altro.

2) Ciò che non può essere concepito per mezzo di qualcos'altro, deve essere concepito per sé.

3) Da una causa determinata deriva per necessità un effetto, ma se al contrario non è data alcuna causa determinata è impossibile che ne derivi un effetto.

4) La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica.

5) Le cose che non hanno niente in comune fra loro non possono essere comprese l'una per mezzo dell'altra, ossia il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra.

6) Un'idea vera deve concordare con il suo ideato.

7) L'essenza di tutto ciò che può essere concepito come non esistente, non implica l'esistenza.

PROPOSIZIONE I.

La sostanza è per natura anteriore alle sue affezioni.

Dimostrazione.

Risulta evidente dalle Def. 3 e 5.

PROPOSIZIONE II.

Due sostanze aventi attributi diversi non hanno tra loro niente in comune.

Dimostrazione.

Risulta evidente anche dalla Def. 3. Infatti ognuna deve essere in sé e deve essere concepita per sé, ossia il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra.

PROPOSIZIONE III.

Cose che non hanno niente in comune non possono essere l'una causa dell'altra.

Dimostrazione.

Se non hanno reciprocamente niente in comune non possono essere comprese l'una per mezzo dell'altra (*per l'Assioma 5*), e quindi l'una non può essere causa dell'altra (*per l'Assioma 4*). – C.D.D.

PROPOSIZIONE IV.

Due o più cose distinte si differenziano tra loro o per la diversità degli

attributi delle sostanze o per la diversità delle affezioni delle sostanze.

Dimostrazione.

Tutto ciò che è, o è in sé, o è in altro (*per l'Assioma 1*), ossia non c'è nulla fuori dell'intelletto, tranne le sostanze e le loro affezioni (*per le Deff. 3 e 5*). Fuori dell'intelletto, quindi, non c'è nulla per cui possano essere distinte più cose fra loro, tranne le sostanze, vale a dire i loro attributi e le loro affezioni (*per la Def. 4*). – C.D.D.

PROPOSIZIONE V.

Non possono esserci nella natura due o più sostanze della medesima natura o del medesimo attributo.

Dimostrazione.

Se ci fossero più sostanze distinte esse dovrebbero differenziarsi tra loro o per la diversità degli attributi o per la diversità delle affezioni (*per la Prop. prec.*). Se si distinguessero soltanto per la diversità degli attributi si ammetterebbe che non ce n'è che una sola dello stesso attributo. Se invece si distinguessero per la diversità degli attributi, poiché la sostanza è per natura anteriore alle sue affezioni (*per la Prop. 1*) ne consegue che, tralasciate queste ultime, e considerate di per sé, nel modo giusto (*per la Def. 3 e per l'Assioma 6*), la sostanza non potrà concepirsi distinta da un'altra, quindi non ci potranno essere parecchie sostanze, ma solo una (*per la Prop. prec.*) – C.D.D.

PROPOSIZIONE VI.

Una sostanza non può essere, prodotta da un'altra sostanza.

Dimostrazione.

Nella natura non vi possono essere due sostanze del medesimo attributo (*per la Prop. prec.*), aventi cioè (*per la Prop. 2*) qualcosa in comune. Quindi (*per la Prop. 3*) una non può essere causa dell'altra, cioè una non può essere prodotta dall'altra. – C.D.D.

Corollario.

Da ciò consegue che una sostanza non può essere prodotta da qualcos'altro. Nella natura, infatti, non c'è niente oltre le sostanze e le loro affezioni, come risulta evidente dall'Assioma 1 e dalle Deff. 3 e 5. Ma una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza (*per la Prop. prec.*). Quindi la sostanza non può assolutamente essere prodotta da qualcos'altro. – C.D.D.

Altra dimostrazione.

Questo si può anche dimostrare più facilmente per l'assurdo della proposizione contraddittoria. Infatti se la sostanza potesse essere prodotta da qualche altra cosa, la conoscenza della sostanza dovrebbe dipendere dalla conoscenza della sua causa (*per l'Assioma 4*), cioè non sarebbe una sostanza (*per la Def. 3*).

PROPOSIZIONE VII.

Esistere è proprio della natura della sostanza.

Dimostrazione.

La sostanza non può essere prodotta da qualcos'altro (*per il Coroll. della Prop. prec.*); sarà quindi causa di sé, e la sua stessa essenza (*per la Def. 1*) implica necessariamente l'esistenza, cioè l'esistere è proprio della sua natura. – C.D.D.

PROPOSIZIONE VIII.

Ogni sostanza è necessariamente infinita.

Dimostrazione.

Di un unico attributo non c'è che un'unica sostanza (*per la Prop. 5*), e alla sua natura appartiene l'esistere (*per la Prop. 7*). Sarà quindi proprio della sua natura che essa esista o come finita o come infinita. Finita no; infatti (*per la Def. 2*) dovrebbe essere limitata da un'altra della stessa natura che a sua volta dovrebbe esistere necessariamente (*per la Prop. 7*), e così ci sarebbero due sostanze del medesimo attributo, il che è assurdo (*per la Prop. 5*). Quindi essa esiste come infinita. – C.D.D.

Scolio I.

Poiché in realtà l'essere finito è parzialmente una negazione, e l'essere infinito è una assoluta affermazione dell'esistenza di una natura, risulta dalla sola *Prop. 7* che ogni sostanza deve essere infinita.

Scolio II

Non dubito che per tutti coloro che giudicano in modo confuso e non sono abituati a conoscere le cose secondo le loro cause prime, sia difficile capire la dimostrazione della *Prop. 7*; essi infatti non distinguono fra le modificazioni delle sostanze e le sostanze stesse, e non sanno in che modo le cose sono prodotte. Così accade che attribuiscono erroneamente alle sostanze un principio che vedono

nelle cose della natura; infatti coloro che ignorano le vere cause delle cose confondono tutto e credono, con la massima disinvoltura, che sia gli alberi che gli uomini siano parlanti, che gli uomini nascano sia dalle pietre sia dal seme, e che ogni forma si possa trasformare in qualsiasi altra. Così pure coloro che confondono la natura divina con l'umana attribuiscono facilmente a Dio sentimenti umani, specialmente quando ancora non sanno in che modo nella mente si producono i sentimenti. Se invece gli uomini badassero alla natura della sostanza non dubiterebbero affatto della verità della *Prop.* 7, anzi essa sarebbe per tutti un assioma e verrebbe annoverata fra le nozioni comuni. Infatti per sostanza intenderebbero ciò che è in sé e per sé è concepito, ossia ciò la cui conoscenza non dipende dalla conoscenza di un'altra cosa. Invece intenderebbero per modificazioni ciò che è in altro e il cui concetto è formato dal concetto della cosa nella quale esse sono: perciò possiamo avere idee vere di modificazioni non esistenti; infatti, sebbene non esistano in atto al di fuori dell'intelletto, la loro essenza è però contenuta in qualche altra cosa di modo che possono essere concepite per mezzo di questa. Se quindi qualcuno dicesse di avere un'idea chiara e distinta, cioè vera, di una sostanza, e di dubitare tuttavia dell'esistenza di tale sostanza, sarebbe proprio come se dicesse di avere un'idea vera e di dubitare nondimeno che sia falsa (come appare evidente a chi fa un po' di attenzione); allo stesso modo se qualcuno dicesse che la sostanza è creata, ammetterebbe nello stesso tempo che un'idea falsa è diventata vera; e veramente non si può concepire niente di più assurdo. Bisogna dunque ammettere necessariamente che l'esistenza di una sostanza, come pure la sua essenza, è una verità eterna. Da ciò possiamo concludere anche in un altro modo, che non esiste se non un'unica sostanza della stessa natura, e ho ritenuto opportuno dimostrarlo qui. Ma per procedere con ordine bisogna notare che: 1) la vera definizione di ciascuna cosa non implica né esprime nient'altro che la natura della cosa definita. Da questo consegue che: 2) nessuna definizione implica né esprime un certo numero di individui, poiché non esprime altro che la natura della cosa definita. Per esempio la definizione di triangolo non esprime altro che la semplice natura del triangolo e non un certo numero di triangoli. 3) Di ogni cosa esistente bisogna che ci sia necessariamente una determinata causa per cui esiste. 4) Infine questa causa, in virtù della quale una data cosa esiste, deve o essere contenuta nella stessa natura e definizione della cosa esistente (*perché infatti l'esistere è proprio della sua natura*), o deve essere fuori di essa. Stabilito ciò, ne consegue che se esiste in natura un certo numero di individui deve necessariamente esserci una causa per cui esistono proprio quei tanti individui, né di più né di meno. Se per esempio nella natura esistono venti uomini (*supponiamo per maggior chiarezza*

che esistano insieme nello stesso periodo e che prima non ce ne siano mai stati altri) non basterà *(per rendere davvero conto del perché esistono venti uomini)* mostrare la causa della natura umana in generale; bisognerà inoltre mostrare perché esistono venti uomini, e non di più né di meno; infatti *(per il Punto 3°)* per ciascuno di essi ci deve essere necessariamente una causa per la quale esiste. Ma questa causa *(per i Punti 2° e 3°)* non può essere contenuta nella stessa natura umana in quanto la vera definizione di uomo non implica necessariamente il numero venti; quindi *(per il Punto 4°)* la causa per la quale quei venti uomini esistono, e pertanto ciascuno di loro, deve trovarsi necessariamente al di fuori di ognuno; bisogna dunque assolutamente concludere che tutto ciò della cui natura possono esistere più individui deve per forza avere una causa esterna affinché questi individui esistano. Ora, poiché alla natura della sostanza appartiene di esistere *(in base a ciò che abbiamo dimostrato in questo Scolio)* la sua definizione deve implicare l'esistenza come necessaria, e quindi, dalla sua sola definizione, si deve concludere la sua esistenza. Ma dalla sua definizione *(come abbiamo già dimostrato nei Punti 2° e 3°)* non può derivare l'esistenza di più sostanze; ne consegue quindi necessariamente che esiste soltanto un'unica sostanza della medesima natura, come ci proponevamo di dimostrare.

PROPOSIZIONE IX.

Quanto più una cosa possiede realtà o essere, tanti più attributi le competono.

Dimostrazione.

Risulta evidente dalla Def. 4.

PROPOSIZIONE X.

Ciascun attributo della medesima sostanza deve essere concepito per sé.

Dimostrazione.

L'attributo, infatti, è ciò che l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza *(per la Def. 4)*, e quindi deve essere concepito per sé *(per la Def. 3)*. – C.D.D.

Scolio.

Da ciò risulta che, sebbene due attributi siano concepiti come realmente distinti, cioè l'uno senza bisogno dell'altro, non possiamo tuttavia concludere che essi costituiscano due enti, o due diverse sostanze; è infatti proprio della natura della sostanza che ognuno dei suoi attributi sia concepito per sé; poiché tutti insieme i suoi attributi

sono da sempre in essa, l'uno non può essere stato prodotto dall'altro, ma ognuno esprime la realtà, o l'essere, della sostanza. Non è quindi affatto assurdo attribuire a una sostanza più attributi; nella natura non c'è niente più chiaro di questo: che ogni ente deve essere concepito sotto qualche attributo, e più ha realtà ed essere più ha attributi che esprimono la sua necessità o eternità, e la sua infinità; inoltre, di conseguenza, niente è più chiaro di questo: che l'ente assolutamente infinito deve necessariamente essere definito (*come abbiamo detto nella Def. 6*) come l'ente che consta di infiniti attributi, ognuno dei quali esprime una determinata essenza eterna e infinita. Se ora qualcuno domanda da quale segno potremo riconoscere la diversità delle sostanze legga le Proposizioni seguenti che dimostrano come in natura non esiste che un'unica sostanza, assolutamente infinita, e quindi cercheremmo inutilmente quel segno.

PROPOSIZIONE XI.

Dio, cioè la sostanza costituita da una infinità di attributi ognuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita, esiste necessariamente.

Dimostrazione.

Se lo neghi, pensa, se è possibile, che Dio non esista. Allora la sua essenza (*per l'Assioma 7*) non implica l'esistenza. Ma questo è assurdo (*per la Prop. 7*): dunque Dio esiste necessariamente. – C.D.D.

Altra dimostrazione.

A ogni cosa deve essere assegnata una causa, o ragione, del perché essa esiste o non esiste. Per esempio, se un triangolo esiste, ci deve essere una causa, o ragione; se invece non esiste, ci deve essere lo stesso una causa, o ragione, che gli impedisce di esistere, che lo priva cioè dell'esistenza. Questa causa o ragione deve trovarsi o nella natura della cosa o fuori di essa. Per esempio la ragione per cui non esiste un cerchio quadrato, la indica la sua stessa natura, poiché implica una contraddizione. Perché invece esista la sostanza risulta ancora dalla sua sola natura, che appunto implica l'esistenza (*v. Prop. 7*). Ma la ragione per cui un triangolo o un cerchio esiste o non esiste, non dipende dalla loro natura ma dall'ordine dell'intera natura corporea; da essa infatti deve dipendere o che un triangolo esiste già necessariamente o che è impossibile che esista già. E questo è di per sé evidente. Ne consegue che esiste necessariamente una cosa quando non c'è alcuna ragione, né causa, che le impedisca di esistere. Se dunque non ci può essere alcuna ragione, né causa, che impedisce che Dio esista, o che gli toglie l'esistenza, bisogna concludere assolutamente che egli necessariamente esiste. Ma anche se tale causa, o ragione, ci fosse, essa dovrebbe trovarsi o nella stessa natura di Dio

o al di fuori di essa, cioè in un'altra sostanza di altra natura. Infatti se fosse della stessa natura si ammetterebbe automaticamente che Dio esiste. Ma una sostanza che fosse di altra natura non potrebbe avere nulla in comune con Dio (*per la Prop. 2*) e quindi né dargli né togliergli l'esistenza. Poiché dunque la ragione, o causa, che gli nega l'esistenza, non può trovarsi al di fuori della natura di Dio, dovrà necessariamente essere, se Dio non esiste davvero, nella sua stessa natura, che perciò implicherebbe una contraddizione. Ma affermare questo dell'Ente assolutamente infinito e sommamente perfetto è assurdo; quindi né in Dio, né fuori di Dio, vi è alcuna causa che gli tolga l'esistenza, e perciò Dio esiste necessariamente. – C.D.D.

Altra dimostrazione.

Poter non esistere è impotenza; al contrario, poter esistere è potenza (*come è di per sé noto*). Se quindi ciò che adesso esiste necessariamente sono soltanto gli enti finiti, essi sono dunque più potenti dell'Ente assolutamente infinito: ma ciò è assurdo (*come è per di sé noto*); quindi o non esiste niente o necessariamente esiste anche l'Ente assolutamente infinito. Eppure noi esistiamo (v. *Assioma 1* e *Prop. 7*), o in noi o in qualcos'altro che esiste necessariamente. Dunque l'Ente assolutamente infinito, cioè Dio (*per la Def. 6*), esiste necessariamente. – C.D.D.

Scolio.

In quest'ultima dimostrazione ho voluto dimostrare a posteriori l'esistenza di Dio, affinché l'argomentazione fosse percepita più facilmente; ma non perché l'esistenza di Dio non risulti a priori da questo stesso principio. Infatti, poiché il poter esistere è potenza, ne consegue che quanto più c'è realtà nella natura di una cosa tanto più essa ha da sé forza per esistere; quindi l'Ente assolutamente infinito, cioè Dio, ha da sé una infinita potenza di, esistere assolutamente, e dunque esiste assolutamente. Forse però molti non potranno cogliere facilmente l'evidenza di questa dimostrazione perché sono abituati a considerare soltanto le cose che derivano da cause esterne, e, fra queste cose, essi vedono facilmente perire quelle che nascono in fretta, cioè che esistono con facilità; mentre giudicano più difficili, cioè non facili ad esistere, quelle che essi considerano più ricche di qualità. Affinché si liberino da questi pregiudizi non ho qui bisogno di dimostrare in che senso sia vero il detto: *ciò che in fretta nasce, in fretta perisce*, e nemmeno se tutte le cose siano ugualmente facili rispetto alla natura nel suo complesso. Basta soltanto notare che io qui non parlo delle cose che provengono da cause esterne, ma solo delle sostanze, che (*per la Prop. 6*) non possono essere prodotte da alcuna causa esterna. Infatti le cose che sono prodotte da cause esterne, sia

che constino di poche o di molte parti, devono alla virtù della causa esterna tutto ciò che hanno di perfezione o di realtà, e anche la loro esistenza ha origine dalla perfezione della causa esterna e non dalla loro. Al contrario tutto ciò che una sostanza ha di perfetto non è dovuto ad alcuna causa esterna; perciò dalla sua sola natura deve derivare anche la sua esistenza, la quale, quindi, non è altro che la sua stessa essenza. La perfezione dunque non toglie l'esistenza di una cosa, bensì la pone; l'imperfezione invece la toglie; perciò dell'esistenza di nessun'altra cosa possiamo essere più sicuri che dell'esistenza dell'Ente assolutamente infinito, o perfetto, cioè Dio. Poiché infatti la sua essenza esclude ogni imperfezione e implica la perfezione assoluta, per ciò stesso elimina ogni motivo di dubitare della sua esistenza e ne dà la massima certezza, e questo io credo sia chiaro per chiunque faccia un po' di attenzione.

PROPOSIZIONE XII.

Non si può concepire in verità alcun attributo della sostanza dal quale consegua che la sostanza può esser divisa.

Dimostrazione.

Le parti, infatti, in cui la sostanza così concepita sarebbe divisa, o conserveranno la natura della sostanza o no. Nel primo caso (*per la Prop. 8*), ogni parte dovrà essere infinita e (*per la Prop. 6*) causa di sé, e (*per la Prop. 5*) dovrà constare di un attributo diverso, e così da una sola sostanza se ne potranno formare parecchie, il che è assurdo (*per la Prop. 6*). Inoltre le parti (*per la Prop. 2*) non avrebbero niente in comune con il tutto, e il tutto (*per la Def. 4 e la Prop. 10*) potrebbe essere e essere concepito senza le sue parti, il che nessuno potrà dubitare che sia assurdo. Nel secondo caso, invece, le parti non conserveranno la natura della sostanza, ed essendo tutta la sostanza divisa in parti uguali perderebbe così la natura e finirebbe di essere, il che (*per la Prop. 7*) è assurdo.

PROPOSIZIONE XIII.

La sostanza assolutamente infinita è indivisibile.

Dimostrazione.

Se anche fosse divisibile, le parti nelle quali sarebbe divisa, o conserveranno la natura della sostanza assolutamente infinita, oppure no. Nel primo caso ci saranno molte sostanze della stessa natura, il che (*per la Prop. 5*) è assurdo. Nel secondo caso (*come sopra*), la sostanza assolutamente infinita potrà cessare di esistere, il che (*per la Prop. 11*) è assurdo.

Corollario.

Da ciò deriva che nessuna sostanza, e quindi nessuna sostanza corporea, in quanto è sostanza, è divisibile.

Scolio.

Che la sostanza sia indivisibile lo si comprende più semplicemente anche solo da questo, che la natura della sostanza non può essere concepita se non come infinita, e che per parte della sostanza non si può intendere altro che una sostanza finita, il che (*per la Prop. 8*) implica una palese contraddizione.

PROPOSIZIONE XIV.

All'infuori di Dio non può esserci, né essere concepita, alcuna sostanza.

Dimostrazione.

Poiché Dio è l'ente assolutamente infinito del quale non si può negare alcun attributo che esprima l'essenza di una sostanza (*per la Def. 6*) e poiché Egli esiste necessariamente (*per la Prop. II*), se ci fosse qualche sostanza all'infuori di Dio la si dovrebbe spiegare con qualche attributo di Dio, e così esisterebbero due sostanze dello stesso attributo, il che è assurdo (*per la Prop. 5*); non ci può essere quindi alcuna sostanza al di fuori di Dio, e di conseguenza non può nemmeno essere concepita. Infatti, se potesse essere concepita, dovrebbe necessariamente essere concepita come esistente, il che (*per la prima parte di questa Dimostrazione*) è assurdo. Dunque all'infuori di Dio non può esserci, né essere concepita, alcuna sostanza. – C.D.D.

Corollario I.

Da ciò deriva molto chiaramente 1): che Dio è unico, ossia (*per la Def. 6*) nella natura c'è una sostanza sola e assolutamente infinita, come già abbiamo accennato nello *Scolio della Prop. X*.

Corollario II.

Deriva 2) che la cosa estesa e la cosa pensante o sono attributi di Dio o (*per l'Assioma 1*), sono affezioni degli attributi di Dio.

PROPOSIZIONE XV.

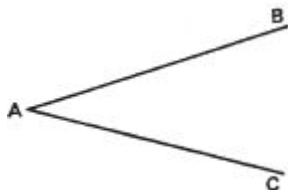
Tutto ciò che è, è in Dio, e nulla può essere né essere concepito senza Dio.

Dimostrazione.

All'infuori di Dio non ci può essere, né essere concepita, alcuna sostanza (*per la Prop. 14*), cioè una cosa che è in sé e per sé è

concepita (*per la Def. 3*). I modi però (*per la Def. 5*) non possono essere, né essere concepiti, senza la sostanza; quindi possono essere solo nella natura divina e solo per suo mezzo possono essere concepiti. Ma all'infuori delle sostanze e dei modi non c'è nulla (*per l'Assioma 1*). Dunque nulla può essere, né essere concepito, senza Dio. – C.D.D.

Scolio.



Ci sono alcuni che immaginano Dio simile all'uomo, composto di corpo e di mente e soggetto a passioni; ma quanto siano lontani dalla vera cognizione di Dio risulta evidente dalle dimostrazioni precedenti. Io però li lascio perdere: infatti tutti coloro che si sono occupati in un modo o nell'altro della natura divina negano che Dio sia corporeo. E lo dimostrano benissimo anche per il fatto che noi, per corpo, intendiamo una certa quantità, lunga, larga e profonda, delimitata da una certa figura, ed è la cosa più assurda che si possa dire di Dio, l'ente assolutamente infinito. Ma intanto, con altri argomenti che adducono per riuscire a dimostrare questa stessa cosa, essi rivelano chiaramente di separare completamente la sostanza corporea, o estesa, dalla natura divina, pur affermando che è stata creata da Dio. D'altra parte ignorano completamente da quale potenza divina possa essere stata creata; e ciò dimostra in modo chiaro che non capiscono quello che dicono. Io almeno, a mio avviso, ho dimostrato abbastanza chiaramente (*v. Cor. della Prop. 6 e Scolio 2 della Prop. 8*) che nessuna sostanza può essere prodotta o creata da altro. Ho poi dimostrato, nella *Prop. 14*, che all'infuori di Dio non può essere né essere concepita alcuna sostanza; e da qui abbiamo concluso che la sostanza estesa è uno degli infiniti attributi di Dio. Comunque, per una spiegazione più esauriente, confuterò gli argomenti degli avversari, che si riducono tutti a questo: primo, la sostanza corporea, in quanto sostanza, è secondo loro composta di parti; perciò negano che possa essere infinita e quindi appartenere a Dio. Questo lo spiegano con molti esempi, e io ne citerò qualcuno. Se la sostanza corporea è infinita, essi dicono, la si concepisca divisa in due parti; ogni parte sarà o finita o infinita. Nel primo caso l'infinito è composto da due parti finite, il che è assurdo. Nel secondo, c'è un infinito due volte più grande di un altro infinito, il che pure è assurdo. Inoltre se una

quantità infinita è misurata in parti uguali a un piede, dovrà essere composta da un'infinità di queste parti, così pure se è misurata in pollici, ma allora un numero infinito sarà dodici volte più grande di un altro numero infinito. Infine se immaginiamo che, da un punto di una quantità infinita, due linee, *AB* e *AC*, ài determinata distanza all'inizio si prolunghino all'infinito, è certo che la distanza fra *B* e *C* aumenterà continuamente e alla fine da determinata diventerà indeterminata. Poiché secondo loro queste assurdità derivano dall'aver presupposto una quantità infinita, essi concludono che la sostanza corporea deve essere finita e quindi non appartiene all'essenza di Dio. Il secondo argomento è pure ricavato dalla somma perfezione di Dio. Infatti Dio, essi dicono, non può essere passivo poiché è l'ente sommamente perfetto; ma la sostanza corporea, in quanto divisibile, può essere passiva, e quindi non appartiene all'essenza di Dio. Questi sono gli argomenti che trovo negli scrittori; argomenti con i quali si sforzano di dimostrare che la sostanza corporea è indegna della natura divina e non le può appartenere. In verità, chi ben consideri, riconoscerà che ho già risposto a questi argomenti, poiché si fondano unicamente sull'ipotesi che la sostanza corporea sia composta di parti, il che ho già dimostrato che è assurdo (*Prop. 12 con Cor. della Prop. 13*). Se qualcuno poi vuole esaminare correttamente la cosa, vedrà che tutte queste assurdità (*non sto ora a discutere se lo siano proprio tutte*) dalle quali essi vogliono trarre la conclusione che la sostanza estesa è finita, non derivano affatto dal supporre infinita la quantità, bensì dall'ammettere che essa sia misurabile e composta di parti; così, dalle assurdità che ne derivano, non possono concludere se non che la quantità infinita non è misurabile e non può essere composta di parti. Ma questo è proprio quello che abbiamo già dimostrato prima (*Prop. 12 ecc.*). Quindi il dardo che lanciano contro di noi lo ritorcono proprio contro se stessi. Se quindi dal loro assurdo argomentare vogliono comunque concludere che la sostanza estesa deve essere finita, fanno come chi, immaginando che il cerchio abbia le proprietà del quadrato, conclude che il cerchio non ha un centro dal quale tutte le linee condotte alla circonferenza sono uguali. Infatti la sostanza corporea, che non può essere concepita se non come infinita, unica e indivisibile (v. *Prop. 8, 5 e 12*), essi la concepiscono costituita da parti, molteplice e divisibile, per poter concludere che è finita. Così anche altri, immaginando che la linea sia composta di punti, sanno trovare molti argomenti con i quali dimostrano che la linea non può essere divisa all'infinito. In verità, sostenere che la sostanza corporea è composta di parti, non è meno assurdo che sostenere che i corpi sono composti di superfici, le superfici di linee, le linee, infine, di punti. Questo devono riconoscerlo tutti coloro che sanno che la ragione chiara è infallibile, e soprattutto coloro che negano l'esistenza del

vuoto. Infatti se la sostanza corporea potesse essere divisa in modo che le sue parti fossero realmente distinte, perché una parte non potrebbe annullarsi e le altre rimanere come prima connesse fra loro? e perché devono stare tutte compatte così che non ci sia il vuoto? Certo le cose che sono davvero distinte possono esistere Tuna indipendentemente dall'altra e rimanere nel proprio stato. Poiché dunque in natura non c'è il vuoto (*di questo parleremo altrove*), anzi tutte le parti devono concorrere affinché non ci sia, ne consegue che esse non possono essere in realtà distinte, quindi la sostanza corporea, in quanto sostanza, non può essere divisa. Se però qualcuno ancora domandasse perché siamo così propensi per natura a dividere la quantità, risponderei che la quantità è da noi concepita in due modi: astrattamente, cioè superficialmente, come appunto la immaginiamo, o come sostanza, il che avviene solo per opera dell'intelletto. Se dunque consideriamo la quantità come è nella immaginazione, come facciamo di solito e con maggior facilità, la troviamo finita, divisibile e composta di parti; se invece la consideriamo come è nell'intelletto e la concepiamo in quanto sostanza, il che avviene molto difficilmente, allora, come già abbiamo dimostrato a sufficienza, la troveremo infinita, unica e indivisibile. Questo sarà abbastanza chiaro per tutti coloro che sanno distinguere fra immaginazione e intelletto: soprattutto se si considera che la materia è dovunque la stessa e in essa non si distinguono parti se non in quanto la concepiamo affetta in diversi modi, dal che consegue che le sue parti sono distinte solo modalmente e non realmente. Per esempio noi pensiamo che l'acqua sia divisibile, e che le sue parti siano separabili Tuna dall'altra, in quanto è acqua, ma non in quanto è sostanza corporea; infatti in quanto tale non si divide né si separa. Inoltre l'acqua, in quanto acqua, si genera e si corrompe; ma in quanto sostanza non si genera né si corrompe. Con questo ritengo di avere risposto anche al secondo argomento: anch'esso infatti si fonda suiripotesi che la materia, in quanto sostanza, sia divisibile e composta di parti. Anche se così non fosse, non vedo perché la materia dovrebbe essere indegna della natura divina, dal momento che (*per la Prop. 14*) all'infuori di Dio non può esserci alcuna sostanza ad opera della quale essa patisca. Tutte le cose, ripeto, sono in Dio, e tutto ciò che accade, accade per le sole leggi della natura infinita di Dio e deriva dalla necessità della sua essenza (come dimostrerò fra poco); per nessun motivo, quindi, si può dire che Dio abbia a patire da qualcos'altro, o che la sostanza estesa sia indegna della natura divina, anche se la si crede divisibile, purché si riconosca che è eterna e infinita. Ma per il momento fermiamoci.

PROPOSIZIONE XVI.

Dalla necessità della natura divina devono derivare infinite cose, in

infiniti modi (cioè tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito).

Dimostrazione.

Questa Proposizione deve essere chiara a chiunque, basta che consideri che dalla definizione di una cosa qualunque l'intelletto ricava molte proprietà che in realtà derivano necessariamente dalla definizione stessa (ossia dall'essenza della cosa), e queste proprietà sono tanto più numerose quanta più realtà contiene l'essenza della cosa definita. Ma poiché la natura divina ha attributi assolutamente infiniti (*per la Def. 6*) ciascuno dei quali esprime un'essenza infinita nel suo genere, dalla sua stessa necessità devono necessariamente derivare infinite cose in infiniti modi (cioè tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito). – C.D.D.

Corollario I.

Da questo deriva che: 1) Dio è causa efficiente di tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito.

Corollario II.

Deriva 2) che Dio è causa per sé e non per accidente.

Corollario III.

Deriva 3) che Dio è assolutamente causa prima.

PROPOSIZIONE XVII.

Dio agisce per le sole leggi della sua natura. non costretto da alcuno.

Dimostrazione.

Abbiamo appena dimostrato (*nella Prop. 16*) che dalla sola necessità della divina natura o (che è lo stesso), dalle sole leggi della sua natura, derivano assolutamente infinite cose; e abbiamo dimostrato (*nella Prop. 15*), che nulla può essere o essere concepito senza Dio, ma che tutto è in Dio; perciò, alTinfuori di lui, non vi può essere nulla da cui egli sia determinato o costretto ad agire, e quindi Dio agisce per le sole leggi della sua natura, non costretto da alcuno. – C.D.D.

Corollario I.

Da questo deriva che: 1) non vi è alcuna causa, estrinseca o intrinseca a Dio, che lo spinga ad agire, tranne la perfezione della sua stessa natura.

Corollario II.

Deriva 2) che solo Dio è causa libera. Infatti soltanto Dio esiste per sola necessità della sua natura (*per la Prop. 11 e il Cor. 1 della Prop. 14*), e agisce per sola necessità della sua natura (*per la Prop. prec.*). Quindi (*per la Def. 7*) egli solo è causa libera. – C.D.D.

Scolio.

Altri ritengono che Dio sia causa libera perché, secondo loro, egli può far sì che le cose che, come abbiamo detto, derivano dalla sua natura, cioè sono in suo potere, non avvengano o non siano prodotte da lui. Ma è come se dicessero che Dio può far sì che dalla natura del triangolo non risulti che la somma dei tre angoli sia uguale a due angoli retti, o che a una data causa non segua l'effetto, il che è assurdo. Più avanti, e senza bisogno di questa Proposizione, dimostrerò che né l'intelletto né la volontà appartengono alla natura di Dio. So bene che molti credono di poter dimostrare che alla natura di Dio appartengono un sommo intelletto e una libera volontà; dicono infatti di non conoscere niente di più perfetto da attribuire a Dio di ciò che in noi è somma perfezione. Inoltre, benché concepiscano Dio sommamente intelligente in atto, non credono tuttavia che egli possa fare esistere tutto ciò che intende in atto; ritengono infatti che in questo modo distruggerebbero la potenza di Dio. Se avesse creato tutte le cose che ci sono nel suo intelletto, essi dicono, non avrebbe potuto creare nient'altro, e credono che questo contrasti con l'onnipotenza di Dio; hanno perciò preferito ammettere che Dio è indifferente a tutto e crea solo ciò che ha stabilito di creare con una certa quale assoluta volontà. Credo invece di avere dimostrato abbastanza chiaramente (*v. Prop. 16*) che dalla somma potenza di Dio, cioè dalla sua infinita natura, sono derivate necessariamente infinite cose in infiniti modi, ossia tutto, e che sempre continuano a derivare per la stessa necessità, così come dalla natura del triangolo, dall'eternità e per l'eternità, deriva che la somma dei tre angoli è uguale a due angoli retti. Perciò l'onnipotenza di Dio è in atto dall'eternità, e rimarrà in eterno nella medesima attualità. In questo modo, a mio avviso, si stabilisce una onnipotenza di Dio molto più perfetta. Invece i nostri avversari (ci sia concesso parlare apertamente) sembra addirittura che neghino l'onnipotenza di Dio. Sono infatti costretti ad ammettere che Dio conosce infinite cose creabili ma non potrà mai crearle. Poiché se creasse tutte le cose che intende esaurirebbe, secondo loro, la sua onnipotenza e diventerebbe imperfetto. Quindi per ammettere che Dio è perfetto si riducono a dover stabilire contemporaneamente che egli non può fare tutte le cose sulle quali si estende la sua potenza, e non vedo come si possa immaginare qualcosa di più assurdo o di più

incompatibile con l'onnipotenza di Dio. Continuando, ora dirò qualcosa anche dell'intelletto e della volontà che noi comunemente attribuiamo a Dio; se all'essenza eterna di Dio appartengono l'intelletto e la volontà, bisognerà intendere per ciascuno di questi attributi qualcosa di diverso di ciò che gli uomini comunemente intendono. Infatti l'intelletto e la volontà, che costituirebbero l'essenza di Dio, dovrebbero essere del tutto diversi dal nostro intelletto e dalla nostra volontà, e non potrebbero assomigliarsi in niente tranne che nel nome; non diversamente cioè da come si assomigliano il Cane, costellazione celeste, e il cane, animale che abbaia. Lo dimostrerò così. Se l'intelletto appartiene alla natura divina, non potrà, come il nostro, essere per natura posteriore (come sostengono i più) o contemporaneo alle cose che intende, poiché Dio è a priori a tutte le cose per la sua causalità (*per il Cor. i della Prop. 16*); al contrario, la verità e l'essenza formale delle cose sono tali perché così esistono oggettivamente nell'intelletto di Dio. Perciò l'intelletto di Dio, in quanto è concepito come costituente l'essenza di Dio, è in verità causa delle cose, sia della loro essenza che della loro esistenza; del che sembra si siano accorti anche coloro che hanno affermato che l'intelletto, la volontà e la potenza di Dio sono una sola e medesima cosa. Essendo quindi l'intelletto di Dio unica causa delle cose, cioè sia della loro essenza che della loro esistenza (come abbiamo dimostrato) deve necessariamente differire da esse sia riguardo all'essenza sia riguardo all'esistenza. Per esempio, l'uomo è causa dell'esistenza, ma non dell'essenza, di un altro uomo; questa infatti è una eterna verità: quindi essi possono concordare completamente nell'essenza, ma nell'esistenza devono differire; pertanto se l'esistenza dell'uno si spegnesse, non per questo si spegnerebbe anche quella dell'altro, ma se l'essenza dell'uno potesse venire annientata o diventare falsa, anche quella dell'altro verrebbe annientata. Quindi una cosa che è causa dell'essenza e dell'esistenza di un effetto, deve differirne sia riguardo all'essenza sia riguardo all'esistenza. Ma l'intelletto di Dio è causa e dell'essenza e dell'esistenza del nostro intelletto: quindi l'intelletto di Dio, in quanto è concepito come costituente l'essenza divina, differisce dal nostro sia nell'essenza che nell'esistenza, e non può assomigliargli in alcuna cosa tranne che nel nome, come volevamo. Per la volontà, come ognuno può facilmente vedere, si procede allo stesso modo.

PROPOSIZIONE XVIII.

Dio è causa immanente, e non transeunte, ài tutte le cose.

Dimostrazione.

Tutte le cose che sono, sono in Dio e devono essere concepite per mezzo di Dio (*per la Prop. 15*), cioè (*per il Cor. I della Prop. 16*) Dio è

causa delle cose che sono in lui; questo in primo luogo. All'infuori di Dio, quindi, non ci può essere alcuna sostanza (*per la Prop. 14*), cioè alcuna cosa che sia in sé al di fuori di Dio (*per la Def. 3*); e questo in secondo luogo. Dunque Dio è causa immanente, e non transeunte, di tutte le cose. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XIX.

Dio, cioè tutti gli attributi di Dio, sono eterni.

Dimostrazione.

Dio, infatti (*per la Def. 6*) è la sostanza che necessariamente esiste (*per la Prop. n*), ossia la sostanza alla cui natura appartiene di esistere (*per la Prop. 7*), o, il che è lo stesso, dalla cui definizione consegue che egli esiste e quindi (*per la Def. 8*) egli è eterno. Per attributi di Dio bisogna poi intendere ciò che esprime l'essenza della sostanza divina (*per la Def. 4*), ossia ciò che appartiene alla sostanza: e questo, ripeto, devono implicarlo gli stessi attributi. Ma alla natura della sostanza (*come ho già dimostrato nella Prop. 7*) appartiene l'eternità. Ogni attributo deve quindi implicare l'eternità e perciò tutti sono eterni. – C.D.D.

Scolio.

Questa Proposizione risulta in modo chiarissimo anche da come ho dimostrato l'esistenza di Dio (*Prop. 11*); da quella dimostrazione, io dico, risulta che l'esistenza di Dio, come pure la sua essenza, è eterna verità. Inoltre (*Prop. 19 dei Principi di Cartesio*) ho dimostrato anche in un altro modo l'esistenza di Dio, ma non c'è bisogno che qui lo ripeta.

PROPOSIZIONE XX.

L'esistenza di Dio e la sua essenza sono una sola e medesima cosa.

Dimostrazione.

Dio e tutti i suoi attributi sono eterni (*per la Prop. prec.*), cioè ognuno dei suoi attributi esprime l'esistenza (*per la Def. 8*). Quindi i medesimi attributi che (*per la Def. 4*) spiegano l'essenza eterna di Dio ne spiegano contemporaneamente l'esistenza, cioè quella stessa cosa che costituisce l'essenza di Dio ne costituisce anche l'esistenza, quindi questa cosa e la sua essenza sono una sola e medesima cosa. – C.D.D.

Corollario I.

Da questo deriva: 1) che l'esistenza di Dio, come pure la sua essenza, è una verità eterna.

Corollario II.

Deriva 2) che Dio, cioè tutti gli attributi di Dio, sono immutabili. Infatti se mutassero riguardo all'esistenza dovrebbero anche mutare riguardo all'essenza (*per la Prop. prec.*), ossia (*come di per sé è noto*) da veri diventare falsi, il che è assurdo.

PROPOSIZIONE XXI.

Tutte le cose che derivano dall'assoluta natura di un attributo di Dio devono esistere da sempre ed essere infinite, cioè in virtù di quell'attributo sono eterne e infinite.

Dimostrazione.

Se lo neghi, immagina, se è possibile, che in un attributo di Dio dalla sua assoluta natura derivi qualcosa di finito che abbia una esistenza, o durata, determinata, per esempio l'idea di Dio nel pensiero. Ma il pensiero, in quanto si suppone che sia un attributo di Dio, è necessariamente di natura infinita (*per la Prop. 11*). Ma, in quanto ha l'idea di Dio, lo si suppone finito. Tuttavia (*per la Def. 2*) non può essere concepito come finito se non è determinato dal pensiero stesso. Non però dal medesimo pensiero, che in quanto costituisce l'idea di Dio si suppone che sia finito: quindi da un pensiero che non costituisce l'idea di Dio ma che tuttavia deve necessariamente esistere (*per la Prop. 11*). C'è quindi un pensiero, non costituente l'idea di Dio, dalla cui natura, in quanto è pensiero assoluto, non deriva necessariamente l'idea di Dio. (Infatti è concepito come costituente e non costituente l'idea di Dio). Il che è contrario all'ipotesi. Perciò se l'idea di Dio nel pensiero, o qualche altra idea in un attributo di Dio (non importa quale perché la dimostrazione è universale) deriva dalla necessità dell'assoluta natura dell'attributo stesso, deve necessariamente essere infinita. E questo era il primo punto.

Inoltre ciò che in questo modo deriva dalla necessità della natura di un attributo non può avere una esistenza, o durata, determinata. Infatti, se lo neghi, immaginiamo che una cosa che deriva dalla necessità della natura di un attributo, sia in un attributo di Dio, per esempio l'idea di Dio nel pensiero, e immaginiamo che in passato non sia esistita, o che non esisterà. Ma poiché si ritiene che il pensiero sia un attributo di Dio, esso deve esistere necessariamente e immutabilmente (*per la Prop. II e il Cor. 2 della Prop. 20*). Quindi oltre i limiti della durata dell'idea di Dio (si suppone infatti che una volta non sia esistita, o che in futuro non esisterà) il pensiero dovrà esistere senza l'idea di Dio; ma questo è contrario all'ipotesi; infatti si suppone che, dato il pensiero ne derivi necessariamente l'idea di Dio. Quindi

l'idea di Dio nel pensiero, o qualche altra idea che derivi necessariamente dalla natura assoluta di un attributo di Dio, non può avere una durata determinata, ma è eterna in virtù dello stesso attributo.

PROPOSIZIONE XXII.

Qualunque cosa che derivi da un attributo di Dio, in quanto modificata da una modificazione tale che in virtù deir attributo stesso esiste necessariamente e infinitamente, deve anch'essa esistere necessariamente e infinitamente.

Dimostrazione.

La dimostrazione di questa Proposizione procede nello stesso modo della dimostrazione precedente.

PROPOSIZIONE XXIII.

Ogni modo che esiste necessariamente ed è infinito deve per forza essere derivato o dall'assoluta natura di un attributo di Dio, o da un attributo modificato da una modificazione che esiste necessariamente ed è infinita.

Dimostrazione.

Il modo, infatti, è ciò che è in altro per mezzo del quale deve essere concepito (*per la Def. 5*), cioè (*per la Prop. 15*) è solo in Dio e solo per mezzo di Dio può essere concepito. Se dunque si concepisce che un modo esiste necessariamente ed è infinito, ognuna di queste due caratteristiche deve necessariamente essere ricavata, o percepita, per mezzo di qualche attributo di Dio in quanto si concepisce che questo attributo esprima l'infinità e la necessità dell'esistenza, cioè (*il che è lo stesso per la Def. 8*) l'eternità, ossia (*per la Def. 6 e per la Prop. 19*) in quanto è considerato in senso assoluto. Quindi un modo che esiste necessariamente ed è infinito deve essere derivato dalla natura assoluta di un attributo di Dio; e ciò o immediatamente (*cfr. su ciò la Prop. 21*), o mediante una modificazione che deriva dalla natura assoluta di questo attributo, cioè che esiste necessariamente ed è infinita (*per la Prop. prec.*). – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXIV.

L'essenza delle cose prodotte da Dio non implica l'esistenza.

Dimostrazione.

Risulta evidente dalla Definizione 1. Infatti ciò la cui natura (in sé considerata) implica l'esistenza è causa di sé ed esiste per la sola necessità della sua natura.

Corollario.

Da ciò deriva che Dio non solo è causa per cui le cose cominciano a esistere, ma anche per cui continuano ad esistere, cioè (per usare un termine scolastico) è *causa essendi* delle cose. Infatti sia che le cose esistano, sia che non esistano, ogni volta che consideriamo la loro essenza, troviamo che essa non implica né l'esistenza né la durata; la loro essenza quindi non può essere causa né della loro esistenza né della loro durata, ma lo può essere solo Dio, alla cui natura soltanto appartiene l'esistere (*per il Cor. 1 della Prop. 14*).

PROPOSIZIONE XXV.

Dio non solo è causa efficiente della esistenza delle cose, ma anche della loro essenza.

Dimostrazione.

Se lo neghi, allora Dio non è causa dell'essenza delle cose; quindi (*per l'Assioma 4*) l'essenza delle cose può essere concepita senza bisogno di Dio: ma questo è assurdo (*per la Prop. 15*). Dunque Dio è causa anche dell'essenza delle cose. – C.D.D.

Scolio.

Questa Proposizione risulta più chiaramente dalla Proposizione 16. Da essa infatti consegue che dalla natura divina devono necessariamente dipendere tanto l'essenza delle cose quanto l'esistenza; in una parola nel senso in cui si dice che Dio è causa di sé, così pure si deve dire che è causa di tutte le cose, e questo apparirà ancora più chiaro dal seguente Corollario.

Corollario.

Le cose particolari non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con cui gli attributi di Dio vengono espressi in maniera definita e determinata. La dimostrazione risulta evidente dalla Proposizione 15 e dalla Definizione 5.

PROPOSIZIONE XXVI.

Una cosa, che è determinata a operare qualche effetto, è stata necessariamente determinata così da Dio; una che non è stata determinata da Dio non può determinarsi da sola.

Dimostrazione.

Ciò per cui si dice che le cose sono determinate a operare qualche

effetto è necessariamente un che di positivo (*come e di per sé noto*). Perciò sia della sua essenza sia della sua esistenza Dio è causa efficiente per necessità della propria natura (*per le Prop. 25 e 16*); e questo era il primo punto. Dal quale segue in modo chiarissimo il secondo. Infatti se una cosa che non è determinata da Dio potesse determinarsi da sola, la prima parte di questa dimostrazione sarebbe falsa, il che, come abbiamo dimostrato, è assurdo.

PROPOSIZIONE XXVII.

Una cosa, che è determinata da Dio a fare qualcosa, non può da sé sola rendersi indeterminata.

Dimostrazione.

Questa Proposizione risulta evidente dall'Assioma 3.

PROPOSIZIONE XXVIII.

Una qualunque cosa singola, cioè qualsiasi cosa finita che abbia una esistenza determinata, non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata ad esistere e a operare da un'altra causa anch'essa finita e dotata di un'esistenza determinata: a sua volta questa causa non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata ad esistere e a operare da un'altra causa, anch'essa finita e dotata di una esistenza determinata, e così via all'infinito.

Dimostrazione.

Tutto ciò che è determinato ad esistere e ad operare è determinato così da Dio (*per la Prop. 26 e il Cor. della Prop. 24*). Ma ciò che è finito e ha una esistenza determinata, non può essere stato prodotto dalla assoluta natura di un attributo di Dio; infatti tutto ciò che deriva dalla assoluta natura di un attributo di Dio è infinito ed eterno (*per la Prop. 21*). Deve quindi essere derivato da Dio, o da un suo attributo, in quanto è considerato affetto da qualche modo; infatti tranne la sostanza e i modi non c'è nulla (*per l'Assioma 1 e le Deff. 3 e 5*); e i modi non sono che affezioni degli attributi di Dio (*per il Cor. della Prop. 25*). Ma non può nemmeno essere derivato da Dio, o da qualche suo attributo in quanto affetto da una modificazione che è eterna e infinita (*per la Prop. 22*). Deve quindi essere derivato, ed essere stato determinato ad esistere e ad agire, da Dio o da un suo attributo, in quanto affetto da una modificazione che è finita ed ha una esistenza determinata. Questo era il primo punto. A sua volta poi questa causa, ossia questo modo, (*per la stessa ragione per cui abbiamo proprio ora dimostrato la prima parte di questa Dimostrazione*) deve essere stata aneli'essa determinata da un'altra, pure finita e dotata di una esistenza

determinata, e a sua volta quest'ultima causa da un'altra (*per la stessa ragione*), e così per sempre all'infinito (*per la stessa ragione*). – C.D.D.

Scolio.

Poiché alcune cose hanno dovuto essere immediatamente prodotte da Dio, cioè quelle che derivano necessariamente dalla sua assoluta natura, e poiché da queste prime ne sono state prodotte altre, che tuttavia non possono essere né essere concepite senza Dio, ne consegue che: 1) Dio è la causa assolutamente prossima delle cose prodotte immediatamente da lui; non però nel suo genere, come dicono. Gli effetti di Dio non possono, infatti essere né essere concepiti senza la loro causa (*per la Prop. 15 e il Cor. della Prop. 24*). Ne consegue che: 2) non si può dire propriamente che Dio è causa remota delle cose singole, se non forse per questo motivo, che cioè distinguiamo queste cose da quelle che egli ha prodotto immediatamente, o meglio che derivano dalla sua assoluta natura. Infatti per causa remota intendiamo la causa che non è in alcun modo congiunta all'effetto. Quindi tutte le cose che sono, sono in Dio, e dipendono da Dio in modo tale che senza di lui non possono essere né essere concepite.

PROPOSIZIONE XXIX.

Nella natura non vi è nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura ad esistere e a operare.

Dimostrazione.

Tutto ciò che è, è in Dio (*per la Prop. 15*): ma non si può dire che Dio sia una cosa contingente. Infatti (*per la Prop. 11*), esiste necessariamente e non in modo contingente. Quindi i modi della natura divina sono da essa stessa derivati in modo necessario e non contingente (*per la Prop. 16*), e ciò o in quanto si consideri la natura divina in senso assoluto (*per la Prop. 21*), o in quanto la si consideri determinata ad agire in un certo modo (*per la Prop. 27*). Inoltre Dio non solo è causa di questi modi in quanto semplicemente esistono (*per il Cor. della Prop. 24*), ma anche in quanto si considerano determinati a operare qualcosa (*per la Prop. 26*). Poiché se non sono determinati da Dio (*per la stessa Prop.*) è impossibile non già contingente, che si determinino da se; viceversa (*per la Prop. 27*) se sono determinati da Dio, è impossibile, non già contingente, che si rendano indeterminati da soli. Perciò tutte le cose sono determinate dalla necessità della natura divina non solo ad esistere, ma anche ad esistere e operare in un certo modo, e non vi è nulla di contingente. – C.D.D.

Scolio.

Prima di passare oltre voglio qui spiegare, o piuttosto far notare, che cosa dobbiamo intendere per Natura naturante e per Natura naturata. Ritengo infatti che, da quanto precede, risulti che per Natura naturante dobbiamo intendere ciò che è in sé e per sé è concepito, ossia quegli attributi della sostanza che esprimono un'essenza eterna e infinita, cioè (*per il Cor. 1 della Prop. 14 e il Cor. 2 della Prop. 17*) Dio, in quanto è considerato causa libera. Invece per Natura naturata intendo tutto ciò che deriva dalla necessità della natura di Dio, o di ciascuno dei suoi attributi, in quanto considerati come cose che sono in Dio e che non possono essere né esser concepite senza Dio.

PROPOSIZIONE XXX.

L'intelletto finito in atto, o infinito in atto, deve comprendere gli attributi di Dio, le affezioni di Dio, e nient'altro.

Dimostrazione.

Un'idea vera deve concordare con il suo ideato (*per l'Assioma 6*), ossia (*come è noto di per sé*) ciò che è obiettivamente contenuto nell'intelletto deve esserci necessariamente in natura: ma in natura (*per il Cor. 1 della Prop. 14*) non c'è che una sostanza, cioè Dio, e (*per la Prop. 15*) non ci sono altre affezioni se non quelle che sono in Dio (*per la medesima Prop.*), e che senza Dio non possono essere né essere concepite; quindi l'intelletto, finito o infinito in atto, deve comprendere gli attributi e le affezioni di Dio, e niente altro. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXI.

L'intelletto in atto, sia finito che infinito, come pure la volontà, il desiderio, l'amore, ecc., devono essere riferiti alla Natura naturata e non alla Natura naturante.

Dimostrazione.

Per intelletto (*come è di per sé noto*) non intendiamo il pensiero assoluto ma solo un certo modo del pensare, che è diverso dagli altri modi, come il desiderio, l'amore, ecc., e quindi (*per la Def. 5*), deve essere concepito per mezzo del pensiero assoluto, cioè (*per la Prop. 15 e la Def. 6*) per mezzo di qualche attributo di Dio che esprima l'essenza eterna e infinita del pensiero; deve essere concepito in modo che, senza questo attributo, non possa essere né essere concepito; quindi (*per lo Scolio della Prop. 29*) deve essere riferito alla Natura naturata e non alla Natura naturante, come pure gli altri modi del pensare. – C.D.D.

Scolio.

Parlo qui di intelletto in atto non perché io ammetta che ci sia un intelletto in potenza, ma perché, per evitare ogni confusione, ho voluto parlare solo di una cosa che noi percepiamo molto chiaramente, cioè dell'intellezione stessa, che percepiamo più chiaramente di ogni altra cosa. Non possiamo infatti intendere nulla che non conduca a una conoscenza più perfetta dell'intellezione.

PROPOSIZIONE XXXII.

La volontà non può essere chiamata causa Ubera, ma solo causa necessaria.

Dimostrazione.

La volontà, come l'intelletto, è solo un certo modo del pensare; di conseguenza (*per la Prop. 28*) nessuna volizione può esistere, né essere determinata a operare, se non è determinata da un'altra causa, e questa, a sua volta, da un'altra ancora, e così via all'infinito. Infatti se si suppone che la volontà sia infinita, essa deve anche essere determinata da Dio ad esistere e a operare, non in quanto è una sostanza assolutamente infinita, ma in quanto ha un attributo che esprime l'essenza eterna e infinita del pensiero (*per la Prop. 23*). Quindi, in qualunque modo la si concepisca, sia finita che infinita, essa richiede una causa dalla quale sia determinata ad esistere e a operare; cioè (*per la Def. 7*) non può essere detta causa libera ma solo coatta, o necessaria. – C.D.D.

Corollario I.

Ne deriva che: 1) Dio non opera mediante la libertà della sua volontà.

Corollario II.

Ne deriva che: 2) la volontà e l'intelletto hanno verso la natura di Dio lo stesso rapporto che il moto e la quiete, e, in senso assoluto, tutte le cose naturali che (*per la Prop. 29*) devono essere determinate da Dio ad esistere e a operare in un certo modo. La volontà, infatti, come tutte le altre cose, ha bisogno di una causa dalla quale sia determinata ad esistere e a operare in un certo modo. E, benché da una volontà data, o da un intelletto dato, seguano infinite cose, non perciò si può dire che Dio agisca per libera volontà, non più di quanto, rispetto alle cose che derivano dal moto e dalla quiete (e sono infinite), si può dire che Dio agisca per libertà del moto e della quiete. Quindi la volontà non appartiene alla natura di Dio più che le altre

cose naturali; ma è con essa nello stesso rapporto del moto, della quiete e di tutte le altre cose che abbiamo dimostrato che derivano dalla necessità della divina natura e ne sono determinate ad esistere e a operare in un certo modo.

PROPOSIZIONE XXXIII.

Le cose non possono essere state prodotte da Dio in alcun altro modo e in alcun altro ordine se non come sono state prodotte.

Dimostrazione.

Tutte le cose, infatti, sono derivate necessariamente dalla natura di Dio (*per la Prop. 16*), e dalla necessità della natura di Dio sono state determinate ad esistere e a operare in un certo modo (*per la Prop. 29*). Se quindi le cose avessero potuto essere di un'altra natura, o avessero potuto esser determinate a operare in un modo diverso, così che l'ordine della natura fosse un altro, anche la natura di Dio potrebbe essere diversa da quella che è ora, e anche questa diversa natura dovrebbe esistere (*per la Prop. 11*); di conseguenza ci potrebbero essere due o più Dei, il che è assurdo (*per il Cor. I della Prop. 14*). Dunque le cose non han potuto prodursi né in un altro modo, né in un altro ordine, ecc. – C.D.D.

Scolio I.

Poiché con le precedenti argomentazioni ho dimostrato, più chiaro della luce del sole, che nelle cose non vi è assolutamente nulla per cui si possa dire che sono contingenti, voglio ora spiegare in breve che cosa dovremo intendere per contingente; ma prima voglio spiegare che cosa dovremo intendere per necessario e per impossibile. Si dice che una cosa è necessaria in ragione o della sua essenza o della sua causa. Infatti l'esistenza di una cosa deriva necessariamente o dalla sua essenza e definizione, o da una causa efficiente data. Per gli stessi motivi, inoltre, si dice che una cosa è impossibile; o perché la sua essenza, o definizione, implica contraddizione, o perché non c'è alcuna causa esterna determinata a produrla. Ma per nessun altro motivo diciamo contingente una cosa se non per difetto della nostra conoscenza. Infatti una cosa, di cui noi ignoriamo che l'essenza implica contraddizione, o di cui sappiamo perfettamente che non implica alcuna contraddizione, ma della cui esistenza non possiamo affermare niente di certo, perché l'ordine delle cause ci sfugge, non può sembrarci né necessaria né impossibile, e perciò la chiamiamo contingente o possibile.

Scolio II.

Da quanto precede deriva chiaramente che le cose sono state prodotte da Dio con somma perfezione, perché provengono necessariamente da una causa perfettissima. Né con ciò imputiamo a Dio alcuna imperfezione, anzi la sua stessa perfezione ci ha costretti ad affermarlo. Dal principio contrario, invece, seguirebbe chiaramente (come ho appena dimostrato) che Dio non è sommamente perfetto; poiché se le cose fossero state prodotte in un modo diverso, bisognerebbe attribuire a Dio un'altra natura, diversa da quella che siamo stati costretti ad attribuirgli dalla considerazione dell'Ente perfettissimo. Ma non dubito che molti rifiutino questa opinione come assurda e non vogliano soffermarsi a prenderla in considerazione; e ciò per il semplice motivo che sono abituati ad attribuire a Dio un'altra specie di libertà, molto diversa da quella definita da noi (*Def.* 7), cioè una volontà assoluta. Non dubito nemmeno che se volessero meditare la cosa ed esaminare correttamente la serie delle nostre dimostrazioni, finirebbero per rinnegare quella specie di libertà che ora attribuiscono a Dio, non solo come futile, ma anche come un grave ostacolo per la scienza. Non c'è bisogno che io qui ripeta ciò che ho già detto nello Scolio della Proposizione 17. Tuttavia, a loro favore, adesso mostrerò come, pur concedendo che alla essenza di Dio appartenga la volontà, dalla sua perfezione nondimeno consegue che le cose non hanno potuto esser create da Dio in alcun altro modo e in alcun altro ordine; e sarà facile dimostrarlo se prima consideriamo ciò che essi stessi ammettono, cioè che dipende solo dal decreto e dalla volontà di Dio che una cosa sia quella che è. Altrimenti, infatti, Dio non sarebbe la causa di tutte le cose. Consideriamo inoltre che tutti i decreti di Dio sono stati stabiliti da Dio stesso fin dalTetemità. Diversamente, infatti, sarebbe tacciato d'imperfezione e d'incostanza. Ma poiché nell'eternità non c'è né *quando*, né *prima*, né *dopo*, dalla sola perfezione di Dio consegue che Dio non può e non ha mai potuto decretare diversamente, cioè che Dio non è stato prima dei suoi decreti, né potrebbe essere senza di essi. Ma obietteranno che, pure ammettendo che Dio abbia fatto una natura diversa o abbia dall'eternità decretato in un altro modo riguardo alla natura e al suo ordine, non per questo gliene verrebbe alcuna imperfezione. Ma dicendo questo ammetteranno che Dio possa mutare i suoi decreti. Infatti se Dio avesse decretato diversamente da come ha fatto riguardo alla natura e al suo ordine, cioè se avesse voluto e concepito diversamente rispetto alla natura, avrebbe avuto necessariamente un altro intelletto, diverso da quello che ha, e un'altra volontà, diversa da quella che ha. Ma se è lecito attribuire a Dio un diverso intelletto e una diversa volontà, senza alcun mutamento della sua essenza e della sua perfezione, per qual motivo non potrebbe ora mutare i suoi decreti sulle cose create e rimanere tuttavia ugualmente perfetto? Infatti il

suo intelletto e la sua volontà riguardo alle cose create, comunque siano concepiti, sono sempre nello stesso rapporto con la sua essenza e con la sua perfezione. Inoltre tutti i filosofi che conosco ammettono che in Dio non c'è alcun intelletto in potenza, ma solo in atto; ma poiché il suo intelletto e la sua volontà non sono distinti dalla sua essenza, come pure tutti ammettono, ne consegue inoltre che se Dio avesse avuto un diverso intelletto in atto, e una diversa volontà, anche la sua essenza sarebbe necessariamente diversa; e quindi (come ho concluso fin dal principio) se le cose fossero state prodotte da Dio diverse da come sono ora, l'intelletto di Dio e la sua volontà, cioè (come si ammette) la sua essenza, dovrebbero essere diversi, il che è assurdo.

Poiché dunque le cose non avrebbero potuto essere prodotte da Dio in alcun altro modo e in alcun altro ordine, e poiché questa verità deriva dalla somma perfezione di Dio, nessuna ragione valida potrà certo convincerci a credere che Dio non abbia voluto creare tutte le cose che sono nel suo intelletto con la stessa perfezione con cui le intende. Ma, diranno, che nelle cose non c'è alcuna perfezione o imperfezione, e che dipende solo dalla volontà di Dio ciò per cui vengono ritenute perfette o imperfette, e sono dette buone o cattive; quindi, se Dio avesse voluto, avrebbe potuto far sì che ciò che ora è perfezione fosse una grandissima imperfezione, e viceversa. Ma che altro sarebbe questo se non affermare apertamente che Dio, il quale necessariamente intende ciò che vuole, può con la sua volontà fare in modo da intendere le cose diversamente da come le intende, il che (come ho appena dimostrato) è una grossa assurdità. Posso quindi ritorcere tale argomento contro di loro, in questo modo. Tutte le cose dipendono dal potere di Dio. Pertanto, affinché possano essere diverse, anche la volontà di Dio dovrebbe necessariamente essere diversa; ma la volontà di Dio non può essere diversa (come abbiamo appena dimostrato nel modo più evidente riferendoci alla perfezione di Dio). Le cose, quindi, non possono essere diverse. Riconosco che questa opinione, che sottomette tutto alla volontà impassibile di Dio e fa dipendere tutto dal suo beneplacito, è meno lontana dal vero dell'opinione di coloro che sostengono che Dio fa tutto in vista del bene. Costoro infatti sembrano ammettere al di fuori di Dio qualcosa che non dipende da lui, a cui Dio nel suo operare si rivolge come a un modello o a cui tende come a uno scopo. Questo, in realtà, non è altro che sottomettere Dio al fato, e niente di più assurdo si può affermare di Dio, il quale è la prima e unica causa libera sia dell'essenza di tutte le cose, sia dell'esistenza, come abbiamo dimostrato. Perciò non occorre che io perda tempo a confutare questa assurdità.

La potenza di Dio è la sua stessa essenza.

Dimostrazione.

Infatti dalla sola necessità dell'essenza di Dio deriva che Dio è causa di sé (*per la Prop. 11*) e di tutte le cose (*per la Prop. 16 e i suoi Cor.*). Quindi la potenza di Dio, per la quale egli stesso e tutte le cose sono e agiscono, è la sua stessa essenza. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXV.

Tutto ciò che concepiamo essere in potere di Dio, e necessariamente.

Dimostrazione.

Infatti tutto ciò che è in potere di Dio deve (*per la Prop. prec.*) essere compreso nella sua essenza in modo da conseguirne necessariamente, e quindi è necessariamente. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXVI.

Non esiste cosa alcuna dalla cui natura non segua qualche effetto.

Dimostrazione.

Tutto ciò che esiste esprime in un certo e determinato modo la natura o l'essenza di Dio (*per il Cor. della Prop. 25*), cioè (*per la Prop. 34*) tutto ciò che esiste esprime in un certo e determinato modo la potenza di Dio che è causa di tutte le cose, quindi (*per la Prop. 16*) deve conseguirne qualche effetto. – C.D.D.

APPENDICE

Con i miei argomenti ho spiegato la natura di Dio e le sue proprietà, e cioè: che egli esiste necessariamente; che è unico; che è ed agisce per la sola necessità della sua natura; che è causa libera di tutte le cose, e in quale modo; che tutte le cose sono in Dio e dipendono da lui in modo tale che non possono essere né essere concepite senza di lui; e, infine, che tutte le cose sono state predeterminate da Dio, non già dalla sua libera volontà o dal suo assoluto beneplacito, ma dalla assoluta natura di Dio, cioè dalla sua infinita potenza. Inoltre, ogni volta che mi si è presentata l'occasione, ho cercato di rimuovere i pregiudizi che potevano impedire che le mie dimostrazioni fossero capite; ma poiché ne rimangono ancora parecchi, che potevano e possono ancora, in sommo grado, impedire che gli uomini comprendano la concatenazione delle cose come io l'ho spiegata, ho creduto opportuno sottoporre qui tali pregiudizi all'esame della ragione. Tutti i pregiudizi che sto per indicare dipendono da uno solo, e cioè che gli uomini comunemente ritengono che tutte le cose naturali, e loro stessi, agiscano in vista di un fine; e addirittura si ritengono certi che Dio stesso diriga tutte le cose verso un fine determinato: dicono infatti che Dio ha creato tutte le cose in vista dell'uomo, e poi ha creato l'uomo perché lo adorasse. Prenderò quindi in considerazione per primo questo pregiudizio, cercando cioè *in primo luogo* la causa per cui la maggior parte degli uomini si adagia in questo pregiudizio e tutti sono propensi ad accettarlo naturalmente. Poi ne dimostrerò la falsità, e, *infine*, in quale modo ne siano derivati i pregiudizi relativi al *bene e al male, al merito e al peccato, alla lode e al biasimo, all'ordine e alla confusione, alla bellezza e alla bruttezza*, e ad altre cose di questo genere. Non è però questo il luogo per dedurre tutte queste cose dalla mente umana. Basterà qui che io prenda a fondamento una cosa che deve essere riconosciuta da tutti, e cioè che gli uomini nascono ignari delle cause delle cose, e che tutti hanno l'impulso a ricercare il proprio utile, del che sono consapevoli. Da questo infatti deriva, *in primo luogo*, che gli uomini si ritengono liberi, perché sono consci delle proprie volizioni e del proprio desiderio, mentre delle cause, dalle quali sono indotti a desiderare e a volere, neppure si sognano perché ne sono ignari. *In secondo luogo* ne deriva che gli uomini fanno tutto in vista di un fine, cioè di un utile che desiderano; per cui avviene che cerchino sempre di conoscere solo le cause finali delle cose compiute, e, appena le abbiano apprese, ne siano paghi; infatti non hanno più alcun motivo per continuare a

dubitare. Se poi non possono apprendere da altri tali cause, non resta loro che ripiegare su se stessi e riflettere sui fini dai quali essi stessi son soliti essere determinati a fare cose analoghe, e così giudicano necessariamente l'indole altrui in base alla propria. Inoltre, poich  in s  e fuori di s  trovano parecchi mezzi che contribuiscono non poco al conseguimento del loro utile, per esempio gli occhi per vedere, i denti per masticare, le erbe e gli animali per nutrirsi, il sole per illuminare, il mare per nutrire i pesci, hanno finito per considerare tutte le cose naturali come mezzi per il loro utile; e poich  sanno di aver trovato, ma non approntato, questi mezzi, ne hanno tratto motivo per credere che vi sia qualcun altro che li ha approntati per il loro uso. Infatti, dopo aver considerato le cose come mezzi, non hanno potuto credere che si fossero fatte da sole, ma, pensando ai mezzi che essi stessi sono soliti approntare, hanno dovuto concludere che ci sono uno o pi  reggitori della natura, dotati di libert  umana, che si son presi cura di tutto per loro e che hanno preparato tutte le cose perch  loro ne disponessero. Ma non avendone mai saputo niente, hanno dovuto giudicare anche l'indole dei reggitori in base alla propria, e cos  hanno stabilito che gli Dei dispongono tutto ad uso degli uomini, per legarli a s  ed esserne tenuti in sommo onore; cos    avvenuto che ognuno ha escogitato, secondo la propria indole, un modo diverso di adorare Dio, affin  questi lo prediligesse sopra tutti gli altri e disponesse l'intera natura al servizio della sua cieca cupidigia e della sua insaziabile avidit . E alla fine questo pregiudizio si   mutato in superstizione e si   radicato profondamente negli animi; questa   stata la causa per cui ognuno ha fatto di tutto per conoscere e spiegare le cause finali di tutte le cose. Ma mentre cercavano di dimostrare che la natura non fa alcuna cosa invano (cio  alcuna cosa che non sia utile agli uomini), non hanno dimostrato altro, mi sembra, se non che la natura e gli Dei delirano proprio come gli uomini. Guardate, vi prego, che bel risultato! Fra tanti vantaggi della natura dovettero trovare non pochi inconvenienti, come le tempeste, i terremoti, le malattie, ecc., e stabilirono che queste cose accadevano perch  gli Dei erano irritati per le offese loro arrecate dagli uomini, o per i peccati commessi nel culto; e bench  l'esperienza ogni giorno ribadisse e dimostrasse con infiniti esempi che i vantaggi e le disgrazie capitano ugualmente e senza distinzione ai pii e agli empi, non per questo superarono quell'inveterato pregiudizio: infatti per loro   stato pi  semplice includere fra le altre incognite ci  di cui non conoscevano l'utilit  e conservare il loro stato presente e innato di ignoranza, piuttosto che demolire tutta quella costruzione ed escogitarne una nuova. Perci  hanno dato per certo che i giudizi degli Dei superano di gran lunga la comprensione umana e che per questa unica causa la verit  sarebbe rimasta in eterno celata al genere umano se la Matematica, che non si

occupa dei fini ma solo delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini una norma diversa di verità; e oltre alla Matematica si possono assegnare altre cause (che qui è superfluo enumerare) per cui è potuto accadere che gli uomini si» accorgessero di questi pregiudizi comuni e fossero guidati alla vera conoscenza delle cose.

Con questo ho spiegato abbastanza ciò che ho promesso in primo luogo. Non c'è ora bisogno di molte parole per dimostrare che la natura non ha alcun fine prefisso e che tutte le cause finali non sono altro che finzioni umane. Credo infatti che questo risulti abbastanza chiaro sia dai fondamenti e dalle cause da cui ho dimostrato che questo pregiudizio ha tratto origine, sia dalla *Proposizione 16 e dai Corollari della Proposizione 32*, e, inoltre, da tutti i punti in cui ho dimostrato che tutto nella natura avviene per eterna necessità e con somma perfezione. Aggiungerò tuttavia ancora questo, e cioè che questa teoria del fine capovolge tutta la natura. Infatti essa considera come effetto ciò che in realtà è causa, e viceversa. Inoltre rende posteriore ciò che in realtà è anteriore. E infine rende imperfettissimo ciò che è supremo e perfettissimo. Infatti (omessi i primi due casi che sono di per sé evidenti) come risulta dalle *Proposizioni 21, 22 e 23*, è perfettissimo quell'effetto che è prodotto immediatamente da Dio, mentre è tanto più imperfetta una cosa quanto più ha bisogno di cause intermedie per essere prodotta. Ma se le cose che sono state prodotte immediatamente da Dio fossero state fatte affinché Dio conseguisse un suo fine, allora necessariamente le cause ultime, in virtù delle quali sono state fatte le prime, sarebbero le più importanti di tutte. Inoltre questa teoria toglie a Dio la perfezione: infatti se Dio agisce per un fine, necessariamente desidera qualcosa di cui è privo. E benché teologi e metafisici distinguano tra il *fine d'indigenza* e il *fine di assimilazione*, ammettono tuttavia che Dio ha fatto tutto per sé e non per le cose da creare; poiché prima della creazione non possono indicare alcuna cosa, tranne Dio, in vista della quale Dio avrebbe agito; sono perciò costretti ad ammettere che Dio era privo di quelle cose per le quali ha voluto preparare i mezzi e che le desiderava, come è di per sé chiaro. Né si deve qui trascurare che i seguaci di questa teoria, che hanno voluto far mostra del loro ingegno nell'assegnare fini alle cose, hanno introdotto un nuovo modo di argomentare, per provare questa loro teoria, la riduzione, cioè, non all'impossibile ma all'ignoranza; il che dimostra che non c'era altro mezzo per sostenere questa teoria. Infatti, se per esempio una tegola è caduta dal tetto in testa a qualcuno e lo ha ucciso, essi dimostreranno che la tegola è caduta per uccidere l'uomo: se, infatti non fosse caduta per questo scopo, per volontà di Dio, come mai tante circostanze (e spesso ne concorrono molte) avrebbero potuto concorrervi a caso? Forse direte

che ciò è accaduto perché soffiava il vento e perché l'uomo passava di là. Ma essi insisteranno: perché il vento soffiò in quel momento? e perché l'uomo passava di là proprio allora? Se ancora risponderete che il vento si era levato in quel momento perché il giorno prima il mare, con il tempo ancora tranquillo, aveva cominciato ad agitarsi, e che l'uomo era stato invitato da un amico, insisteranno ancora, perché non c'è mai fine alle domande: ma perché il mare era agitato? perché l'uomo era stato invitato in quel momento? e così via non la smetteranno più di domandarvi le cause delle cause, finché non vi sarete rifugiati nella volontà di Dio, cioè nel rifugio dell'ignoranza. Così pure, quando vedono la struttura del corpo umano si meravigliano, e poiché ignorano le cause di un così grande artificio concludono che è stato creato con arte non meccanica, ma divina e soprannaturale, e che è costituito in modo che una parte non nuoccia all'altra. Così accade che chi cerca le vere cause dei miracoli, e si sforza di capire le cose naturali da scienziato e non meravigliandosi come un ignorante, è generalmente considerato eretico ed empio, ed è dichiarato tale da coloro che il volgo adora come interpreti della natura e degli dèi. Essi infatti sanno che, eliminata l'ignoranza, vien meno anche lo stupore, l'unico mezzo che essi hanno per difendere e sostenere la loro autorità. Ma lascio queste considerazioni e passo a ciò che ho stabilito di trattare in *terzo luogo*.

Dopo essersi persuasi che tutto ciò che accade, accade per loro, gli uomini hanno dovuto ritenere che, in ogni cosa, l'elemento più importante è ciò che a loro è più utile, e considerare come eccellenti tutte le cose dalle quali venivano affetti nel modo più piacevole. Hanno quindi dovuto formulare queste nozioni per spiegare la natura delle cose, cioè: *Bene, Male, Ordine, Confusione, Caldo, Freddo, Bellezza, Bruttezza*; e poiché si ritengono liberi, da queste, sono poi derivate altre nozioni: *Lode e Biasimo, Peccato e Merito*, ma di queste ultime parlerò più avanti, dopo che avrò trattato della natura umana; qui invece spiegherò brevemente le prime. Dunque, hanno chiamato *Bene* tutto ciò che contribuisce alla salute, e al culto di Dio, *Male*, invece, ciò che è contrario a tali cose. E poiché quelli che non capiscono la natura delle cose, ma le immaginano soltanto, non sono capaci di dire niente di esse e confondono l'immaginazione con l'intelletto, allora credono fermamente che nelle cose vi sia un ordine, ignari tanto della natura delle cose quanto della propria. Infatti, quando le cose sono disposte in modo che non appena ce le rappresentiamo con i sensi le possiamo facilmente immaginare, e quindi ricordare facilmente, le diciamo bene ordinate, in caso contrario invece le diciamo male ordinate e confuse. E poiché quelle che possiamo immaginare con facilità ci sono più gradite delle altre, per questo gli uomini preferiscono l'ordine alla confusione, come se l'ordine, tranne che in

relazione alla nostra immaginazione, fosse qualcosa che esiste in natura; e dicono che Dio ha creato tutte le cose con ordine, e così, senza saperlo, attribuiscono a Dio l'immaginazione; quando addirittura non sostengono che Dio, a vantaggio dell'immaginazione umana, abbia disposto tutte le cose in modo che gli uomini potessero immaginarle molto facilmente; né li coglie alcun dubbio nel trovare una infinità di cose che superano di gran lunga la nostra immaginazione, e moltissime che la confondono, a causa della sua debolezza. Ma su questo può bastare ciò che ho detto. Le altre nozioni, poi, non sono altro che modi di immaginare, dai quali l'immaginazione è variamente affetta, e tuttavia dagli ignoranti sono considerate come precipui attributi delle cose; poichè, come abbiamo già detto, essi credono che tutte le cose siano state fatte per loro, e chiamano buona o cattiva, sana o putrida, e corrotta, la natura di una cosa secondo come ne sono affetti. Per esempio, se il moto, che i nervi ricevono dagli oggetti percepiti mediante gli occhi, giova alla salute, gli oggetti che lo provocano sono detti belli, e viceversa, brutti quelli che provocano un moto contrario. Chiamano poi profumati o fetidi quelli che sollecitano la sensibilità attraverso le narici, dolci o amari, saporiti o insipidi, ecc., quelli che la sollecitano attraverso la lingua. Duri o molli, ruvidi o lisci, ecc., attraverso il tatto. E infine degli oggetti che stimolano le orecchie si dice che producono rumore, suono o armonia, e di questa ultima gli uomini sono tanto infatuati da credere che anche Dio se ne diletta. Né mancano Filosofi persuasi che i moti celesti compongano un'armonia. Tutto ciò dimostra a sufficienza che ognuno ha giudicato le cose secondo la disposizione del proprio cervello, o piuttosto che ha preso per cose le affezioni dell'immaginazione. Nessuna meraviglia dunque (sia detto incidentalmente) se fra gli uomini sono sorte tutte le controversie che constatiamo, e da queste, alla fine, lo Scetticismo. Infatti, benché i corpi umani si assomiglino in tante cose, in molte tuttavia sono diversi, e quindi ciò che a uno sembra bene a un altro sembra male, ciò che a uno sembra ordinato o gradevole, a un altro sembra confuso o sgradevole, e così via per tutte le altre cose che qui taccio, sia perché non è questo il luogo per trattarle espressamente, sia perché tutti ne hanno sufficiente esperienza. Sono infatti sulla bocca di tutti i motti: tante teste tanti pareri, ognuno abbonda del proprio buon senso, le differenze fra i cervelli non sono minori di quelle fra i palati. Questi motti dimostrano a sufficienza che gli uomini giudicano le cose secondo la disposizione del proprio cervello, e che più che capirle le immaginano. Infatti se le avessero capite, tutte queste cose, come dimostra la Matematica, li avrebbero se non attratti almeno convinti.

Vediamo dunque che tutte le nozioni con le quali il volgo suole spiegare la natura, sono soltanto modi dell'immaginazione, e non

rivelano la natura di alcuna cosa, ma solo la costituzione dell'immaginazione; e poiché invece hanno nomi, come se fossero enti esistenti fuori dall'immaginazione, io li chiamo enti non della ragione ma dell'immaginazione, e quindi tutti gli argomenti che da simili nozioni si ricavano contro di noi possono facilmente essere respinti. Infatti molti sono soliti argomentare così. Se tutte le cose sono derivate dalla necessità della natura perfettissima di Dio, da dove hanno avuto origine tante imperfezioni della natura? Cioè la corruzione delle cose fino al fetore, la bruttezza nauseante, la confusione, il male, il peccato, ecc. Ma, come ho appena detto, è facile confutare questi argomenti. Infatti la perfezione delle cose va giudicata solo dalla loro natura e potenza, ed esse non sono più o meno perfette perché dilettono o offendono i sensi degli uomini, perché si accordano con la natura umana o le ripugnano. A coloro che poi domandassero perché Dio non ha creato gli uomini in modo che fossero governati dalla sola guida della ragione, rispondo solo che a Dio non è mancata la materia per creare tutte le cose, dal massimo al minimo grado di perfezione, o, per parlare più propriamente, che le leggi della natura sono state così grandi da bastare a produrre tutte le cose che possono essere concepite da un intelletto finito, come ho dimostrato nella *Proposizione* 16.

Questi sono i pregiudizi che mi sono proposto di segnalare qui. Se ne restano altri della stessa stoffa, ognuno potrà emendarsene con un po' di meditazione.

PARTE SECONDA

NATURA E ORIGINE DELLA MENTE

Passo ora a spiegare quelle cose che sono dovute derivare necessariamente dall'essenza di Dio, ossia dell'ente eterno e infinito. Non tutte, però; infatti nella Proposizione 16 della prima parte abbiamo dimostrato che da questa essenza devono derivare infinite cose in infiniti modi: parlerò solo di quelle che possono condurci, quasi per mano, alla conoscenza della mente umana e della sua suprema beatitudine.

DEFINIZIONI

I. Per Corpo intendo un modo che esprime, in una maniera certa e determinata, l'essenza di Dio in quanto è considerata come cosa estesa; v. *Coroll. Prop. 25 della I parte.*

II. Dico che all'essenza di una cosa appartiene ciò che, se è dato, fa sì che la cosa necessariamente sia posta, e, se è tolto, fa sì che la cosa necessariamente sia tolta; ossia ciò senza di cui la cosa non può essere né essere concepita, e viceversa.

III. Per idea intendo un concetto della Mente che la Mente forma in quanto è cosa pensante.

Spiegazione.

Dico concetto, piuttosto che percezione, perché la parola percezione sembra indicare che la Mente sia passiva rispetto a un oggetto. Il concetto, invece, sembra esprimere un'azione della mente.

IV. Per idea adeguata intendo un'idea che, in quanto considerata in sé, senza relazione con l'oggetto, ha tutte le proprietà ossia le denominazioni intrinseche di un'idea vera.

Spiegazione.

Dico intrinseche per escludere quella proprietà che è estrinseca, ossia la concordanza dell'idea con il suo ideato.

V. La durata è una continuazione indefinita dell'esistenza.

Spiegazione.

Dico indefinita perché non può mai essere determinata dalla natura stessa della cosa esistente e neppure dalla causa efficiente, che, appunto, pone necessariamente l'esistenza di una cosa ma non la toglie.

VI. Per realtà e perfezione intendo la stessa cosa.

VII. Per cose singole intendo le cose che sono finite e hanno una determinata esistenza. Infatti se più individui concorrono in una medesima azione in modo da essere tutti contemporaneamente causa di un solo effetto, li considero tutti come una singola cosa.

Assiomi.

1) L'essenza dell'uomo non implica necessariamente l'esistenza, cioè nell'ordine della natura può accadere sia che questo o quell'uomo esista, sia che non esista.

2) L'uomo pensa.

3) Non ci sono modi del pensare, come l'amore, il desiderio, o un sentimento dell'animo, quale che sia il suo nome, se nello stesso individuo non c'è anche l'idea della cosa amata, desiderata, ecc. Invece l'idea può esserci, anche senza alcun altro modo di pensare.

4) Noi sentiamo che un corpo è affetto in molti modi.

5) Noi non sentiamo né percepiamo cose singole tranne i corpi e i modi del pensare. *Vedi i Postulati dopo la Prop. 13.*

PROPOSIZIONE I.

Il pensiero è un attributo di Dio, ossia Dio è cosa pensante.

Dimostrazione.

I singoli pensieri, cioè questo o quel pensiero, sono modi che esprimono la natura di Dio in modo certo e determinato (*per il Cor. 25 della Prop. 25 della I parte*). Compete dunque a Dio (*per la Def. 5 della I parte*) un attributo il cui concetto sia implicato da tutti i pensieri singoli e per mezzo del quale questi stessi pensieri siano anche concepiti. Il Pensiero è quindi uno degli infiniti attributi di Dio che esprime l'eterna e infinita essenza di Dio (*v. Def. 6 della I parte*), cioè Dio è cosa pensante. – C.D.D.

Scolio.

Questa *Proposizione* risulta evidente anche dal fatto che noi possiamo concepire un ente pensante infinito. Infatti quante più cose un ente può pensare tanto più lo concepiamo ricco di realtà e di

perfezione; quindi un ente che può pensare infinite cose in infiniti modi è necessariamente infinito nella sua potenza di pensiero. Poiché, dunque, in base al solo pensiero, concepiamo un ente infinito, il pensiero è necessariamente uno degli infiniti attributi di Dio, come volevamo (*per le Deff. 4 e 6 della I parte*).

PROPOSIZIONE II.

L'estensione è un attributo di Dio, cioè Dio è cosa estesa.

Dimostrazione.

La dimostrazione di questa *Proposizione* è uguale a quella della *Proposizione* precedente.

PROPOSIZIONE III.

In Dio c'è necessariamente l'idea sia della sua essenza sia di tutte le cose che derivano necessariamente da essa.

Dimostrazione.

Dio, infatti (*per la prop. 1 di questa parte*), può pensare infinite cose in infiniti modi, cioè (*il che è lo stesso, per la Prop. 16 della I parte*), può formare l'idea della sua essenza e di tutte le cose che necessariamente ne derivano. Ma tutto ciò che è in potere di Dio è necessariamente (*per la Prop. 35 della I parte*)] quindi tale idea è necessariamente in Dio (*per la Prop. 15 della I parte*) e solo in Dio. – C.D.D.

Scolio.

Il volgo, per potenza di Dio intende la sua libera volontà e il suo diritto su tutte le cose che sono e che, perciò, sono comunemente considerate contingenti. Infatti dicono che Dio ha il potere di distruggere e annientare ogni cosa. Inoltre, molto spesso, paragonano la potenza di Dio a quella dei Re. Ma questo lo abbiamo confutato nei *Corollari 1 e 2 della Prop. 32 della I parte*, e nella *Prop. 16 della I parte*, abbiamo dimostrato che Dio agisce con la medesima necessità con cui intende se stesso; cioè come dalla necessità della natura divina deriva che Dio intende se stesso (come tutti affermano concordemente), dalla stessa necessità deriva che Dio fa infinite cose in infiniti modi. Abbiamo poi dimostrato, nella *Prop. 34 della I parte*, che la potenza di Dio non è altro che la sua essenza attuosa; ci è pertanto impossibile concepire tanto che Dio non agisca quanto che non ci sia. Inoltre, se volessi dilungarmi ulteriormente su questo argomento, potrei qui dimostrare anche che quella potenza che il volgo attribuisce a Dio non soltanto è umana (il che dimostra che Dio è concepito dal volgo come un uomo, o simile a un uomo), ma implica addirittura l'impotenza.

Non voglio però insistere tante volte sullo stesso argomento. Mi limito soltanto a invitare reiteratamente il lettore a considerare con attenzione, e più di una volta, ciò che abbiamo detto dalla *Proposizione* 16 sino alla fine. Nessuno infatti potrà percepire veramente quello che voglio dire se non fa molta attenzione a non confondere la potenza di Dio con quella umana dei Re, o con il loro diritto.

PROPOSIZIONE IV.

L'idea di Dio, dalla quale derivano infinite cose in infiniti modi, può essere soltanto unica.

Dimostrazione.

L'intelletto infinito nulla contiene tranne gli attributi di Dio e le sue affezioni (*per la Prop. 30 della I parte*). Ma Dio è unico (*per il Cor. I della Prop. 14 della I parte*). Quindi l'idea di Dio, dalla quale derivano infinite cose in infiniti modi può essere soltanto unica. – C.D.D.

PROPOSIZIONE V.

L'essere formale delle idee riconosce Dio come causa solo in quanto egli è considerato come cosa pensante e non in quanto è spiegato per mezzo di un altro attributo. Cioè le idee, tanto degli attributi di Dio, quanto delle singole cose, non ammettono come causa efficiente gli stessi ideati, ossia le cose percepite, bensì Dio stesso in quanto è cosa pensante.

Dimostrazione.

È evidente dalla *Prop. 3 di questa parte*. Infatti li concludevamo che Dio può formare l'idea della sua essenza e di tutte le cose che necessariamente ne derivano solo perché Egli è cosa pensante e non perché sia oggetto della sua idea. Perciò l'essere formale delle idee riconosce come causa Dio in quanto egli è cosa pensante. Ma si può dimostrarlo anche in quest'altro modo. L'essere formale delle idee è un modo del pensare (*come è di per sé noto*); cioè (*per il Cor. della Prop. 25 della I parte*), è un modo che esprime in una certa maniera la natura di Dio in quanto cosa pensante, perciò (*per la Prop. 10 della I parte*) non implica il concetto di alcun altro attributo di Dio e di conseguenza (*per l'Ass. 4 della I parte*) non è l'effetto di alcun altro attributo se non del pensiero: perciò Tessere formale delle idee riconosce come causa Dio solo in quanto egli non è considerato come cosa pensante, ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE VI.

I modi di qualunque attributo hanno per causa Dio in quanto è considerato solo sotto quell'attributo del quale essi sono i modi, e non in

quanto considerato sotto un altro qualsiasi attributo.

Dimostrazione.

Ogni attributo, infatti, è concepito per sé senza bisogno d'altro (*per la Prop. 10 della I parte*). Perciò i modi di ogni attributo implicano il concetto del loro attributo ma non quello di un altro; quindi (*per l'Ass. 4 della I parte*) hanno per causa Dio in quanto è considerato solo sotto quell'attributo del quale sono modi e non sotto alcun altro. – C.D.D.

Corollario.

Da questo deriva che Tessere formale delle cose che non sono modi del pensare, non deriva dalla natura divina perché ha conosciuto prima le cose, bensì le cose ideate derivano e sono definite dai loro attributi nello stesso modo e con la stessa necessità secondo cui abbiamo dimostrato che le idee derivano dall'attributo del pensiero.

PROPOSIZIONE VII.

L'ordine e la connessione delle idee è uguale a Wordine e alla connessione delle cose.

Dimostrazione.

È evidente *dall'Ass. 4 della I parte*. Infatti l'idea di qualsiasi causato dipende dalla conoscenza della causa di cui esso è effetto.

Corollario.

Da questo deriva che la potenza di pensare di Dio è uguale alla sua potenza attuale di agire. Cioè ogni cosa che deriva formalmente dall'infinita natura di Dio, deriva anche obiettivamente in Dio dalla idea di Dio, nello stesso ordine e nella stessa connessione.

Scolio.

Qui, prima di proseguire, bisogna che richiamiamo alla nostra memoria ciò che abbiamo mostrato dianzi; cioè che tutto ciò che può essere percepito da un intelletto infinito, come costituente l'essenza di una sostanza, appartiene solo ad un'unica sostanza e di conseguenza la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e medesima sostanza compresa ora sotto l'uno ora sotto l'altro attributo. Analogamente un modo dell'estensione e l'idea di quel modo sono la stessa cosa ma espressa in due modi: e questo pare che l'abbiano intravisto un po' confusamente anche alcuni Ebrei che appunto sostengono che Dio, l'intelletto di Dio, e le cose da lui intese, sono una sola e medesima cosa. Per esempio il cerchio esiste in natura, e l'idea

del cerchio esistente che è anche in Dio, è una sola e medesima cosa che si spiega mediante attributi diversi; perciò sia che concepiamo la natura sotto l'attributo della Estensione, sia sotto l'attributo del Pensiero, sia sotto qualsiasi altro attributo, troveremo un solo e medesimo ordine, ossia una sola e medesima connessione di cause, cioè le medesime cose che derivano l'una dall'altra. Ho detto che Dio è causa dell'idea, del cerchio, per esempio, solo in quanto è cosa pensante e causa del cerchio solo in quanto è cosa estesa, soltanto perché l'essere formale dell'idea del cerchio non può essere percepito se non con un altro modo del pensare come causa prossima, e questo a sua volta con un altro, e così all'infinito, di modo che, fin quando le cose sono considerate modi del pensiero, dobbiamo spiegare l'ordine di tutta la natura, cioè la connessione delle cause, con il solo attributo del pensiero, e in quanto le cose sono considerate modi dell'estensione, l'ordine di tutta la natura deve essere spiegato con il solo attributo dell'estensione, e così intendo anche per gli altri attributi. Perciò Dio, in quanto consta di infiniti attributi, è in realtà la causa delle cose come sono in sé; ma per il momento non posso spiegarmi più chiaramente.

PROPOSIZIONE VIII.

Le idee delle cose singole, ossia dei modi non esistenti, devono esser comprese nell'infinita idea di Dio così come le essenze formali delle singole cose, ossia dei modi, sono contenute negli attributi di Dio.

Dimostrazione.

Questa *Proposizione* risulta evidente dalla precedente, ma la si capisce in modo ancora più chiaro dallo *Scolio* precedente.

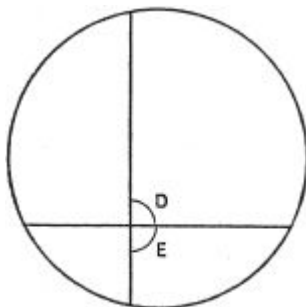
Corollario.

Ne deriva che, finché le cose singole non esistono se non in quanto sono comprese negli attributi di Dio, il loro essere oggettivo, ossia le loro idee, non esistono se non in quanto esiste l'idea infinita di Dio; e quando si dice che le cose singole esistono, non solo in quanto sono comprese negli attributi di Dio, ma in quanto si dice che hanno anche una durata, le loro idee implicheranno anche l'esistenza, in virtù della quale si dice che hanno una durata.

Scolio.

Se qualcuno desidera un esempio per una più esauriente spiegazione di questo punto, non potrò, certo, dame uno che spieghi adeguatamente la cosa di cui parlo, perché è unica; tuttavia mi

sforzerò di illustrarla, per quanto è possibile. Il cerchio, dunque, è di tale natura che gli angoli retti formati dai segmenti di tutte le linee rette che si intersecano in esso sono uguali; perciò nel cerchio sono contenuti infiniti angoli retti uguali fra loro: tuttavia di nessuno di essi si può dire che esista se non in quanto esiste il cerchio, e nemmeno si può dire che esista l'idea di qualcuno di questi angoli retti se non in quanto è compresa nell'idea del cerchio. Si concepisca ora che soltanto due, fra quegli infiniti angoli, esistano: e cioè *E* e *D*. Certamente anche le loro idee esistono, non solo in quanto sono semplicemente comprese nell'idea del cerchio, ma anche in quanto implicano l'esistenza di quegli angoli retti, per cui avviene che esse si distinguano dalle idee degli altri angoli retti.



PROPOSIZIONE IX.

L'idea di una cosa singola, esistente in atto, ha per causa Dio non in quanto è infinito, ma in quanto è considerato affetto da un'altra idea di cosa singola esistente in atto, della quale pure è causa in quanto affetto da una terza idea, e così all'infinito.

Dimostrazione.

L'idea di una cosa singola esistente in atto è un modo singolo del pensare, singolo e distinto dagli altri (*per il Cor. e lo Scolio della Prop. 8 di questa parte*), cioè (*per la Prop. 6 di questa parte*) ha per causa Dio solo in quanto è cosa pensante. Ma (*per la Prop. 28 della I parte*) non in quanto è cosa assolutamente pensante, bensì in quanto è considerato affetto da un altro modo del pensare di cui pure egli è causa, essendo affetto da un altro modo, e così all'infinito. Ma l'ordine e la connessione delle idee (*per la Prop. 7, di questa parte*) è uguale all'ordine e alla connessione delle cose; quindi causa di una idea singola è un'altra idea, cioè Dio, in quanto è considerato affetto da un'altra idea di cui pure è causa perché affetto da un'altra, e così all'infinito. – C.D.D.

Corollario.

La conoscenza di tutto ciò che accade nell'oggetto singolo di qualunque idea è in Dio, solo in quanto egli ha l'idea di quell'oggetto.

Dimostrazione.

L'idea di tutto ciò che accade nell'oggetto di qualunque idea è in Dio (*per la Prop. 3 di questa parte*) non in quanto egli è infinito, ma in quanto è considerato affetto da un'altra idea di cosa singola (*per la Prop. prec.*); ma (*per la Prop. 7 di questa parte*) l'ordine e la connessione delle idee è uguale all'ordine e alla connessione delle cose; quindi la conoscenza di ciò che accade in un oggetto singolo è in Dio solo in quanto egli ha l'idea di tale oggetto. – C.D.D.

PROPOSIZIONE X.

All'essenza dell'uomo non appartiene l'essere detta sostanza, cioè la sostanza non costituisce la forma dell'uomo.

Dimostrazione.

Infatti l'essere della sostanza implica l'esistenza necessaria (*per la Prop. 7 della I parte*). Se dunque all'essenza dell'uomo appartenesse l'essere della sostanza, allora, data la sostanza, ci sarebbe necessariamente l'uomo (*per la Def 2 di questa parte*), e di conseguenza l'uomo esisterebbe necessariamente, il che è assurdo (*per l'Ass. 1 di questa parte*). Quindi... ecc. – C.D.D.

Scolio.

Questa *Proposizione* si dimostra anche con la *Prop. 5 della I parte*, cioè che non ci sono due sostanze della medesima natura. Poiché invece molti uomini possono esistere, ciò che costituisce la forma dell'uomo non è quindi l'essere della sostanza. Questa *Proposizione* risulta evidente anche dalle altre proprietà della sostanza, cioè dal fatto che la sostanza è, per sua natura, infinita, immutabile, indivisibile, ecc., come ognuno può facilmente vedere.

Corollario.

Ne deriva che l'essenza dell'uomo è costituita da certe modificazioni degli attributi di Dio.

Dimostrazione.

L'essere della sostanza, infatti (*per la Prop. prec.*), non appartiene all'essenza dell'uomo. È dunque qualcosa che è in Dio (*per la Prop. 15 della I parte*), e che senza Dio non può né essere né essere concepito, ossia una affezione (*per il Cor. 25 della I parte*) o un modo che esprime la natura di Dio in una certa e determinata maniera.

Scolio.

Tutti devono certo ammettere che nulla può essere, né essere concepito, senza Dio. Tutti infatti sono d'accordo nel riconoscere che Dio è l'unica causa di tutte le cose, tanto della loro essenza, quanto della loro esistenza, cioè che Dio non solo è causa delle cose riguardo al loro divenire, come dicono, ma anche riguardo al loro essere. Ma intanto i più dicono che all'essenza di una cosa appartiene ciò senza di cui la cosa non può né essere né essere concepita; cioè credono o che la natura di Dio appartiene all'essenza delle cose create, o che le cose create possono essere, o essere concepite, senza Dio, oppure, cosa più probabile, non sono abbastanza coerenti con se stessi. E questo perché, a mio avviso, non hanno seguito l'ordine che si esige per filosofare. Hanno infatti creduto che la natura divina, che avrebbero dovuto prendere in esame prima di ogni altra cosa perché è anteriore sia nella conoscenza che nella natura, fosse l'ultima in ordine di conoscenza, e che le cose, che sono dette oggetti dei sensi, fossero anteriori a tutte le altre; e così è avvenuto che, mentre osservavano le cose naturali, non si sono dati alcun pensiero della natura divina, e quando poi hanno rivolto l'animo a considerare la natura divina non hanno più potuto tenere in alcun conto le loro precedenti finzioni sulle quali avevano costruito la loro conoscenza delle cose naturali, poiché esse non potevano servire in alcun modo alla conoscenza della natura divina; e quindi nessuna meraviglia che poi si siano continuamente contraddetti. Ma passiamo oltre. Qui infatti il mio intento è stato soltanto di render ragione del perché non ho detto che all'essenza di una cosa appartiene ciò senza di cui la cosa non può né essere né essere concepita; e la ragione è che le cose singole non possono essere né essere concepite senza Dio, e tuttavia Dio non appartiene alla loro essenza; ma io ho detto che costituisce necessariamente l'essenza di una cosa ciò che, se è dato, la cosa è posta, e se è tolto, la cosa è tolta: ossia ciò senza di cui la cosa non può né essere né essere concepita, e viceversa ciò che senza la cosa non può né essere né essere concepito.

PROPOSIZIONE XI.

La prima cosa che costituisce l'essere attuale della Mente umana non è altro che l'idea di una qualche singola cosa esistente in atto.

Dimostrazione.

L'essenza dell'uomo (*per il Cor. della Prop. prec.*) è costituita da certi modi degli attributi di Dio, cioè dai modi del pensare (*per l'Ass. 2 di questa parte*) ai quali tutti l'idea è per natura anteriore (*per l'Ass. 3 di questa parte*) e, una volta che essa sia data, gli altri modi (ai quali appunto l'idea è anteriore per natura) devono esistere nello stesso

individuo (*per l'Ass. 3 di questa parte*). Quindi l'idea è la prima cosa che costituisce l'essere della Mente umana. Ma non l'idea di una cosa che non esista. In questo caso infatti (*per il Cor. della Prop. 8 di questa parte*) non si potrebbe dire che tale idea esista; essa sarà quindi l'idea di una cosa esistente in atto. Ma nemmeno di una cosa infinita. Infatti una cosa infinita (*per le Prop. 21 e 22 della I parte*) deve esistere sempre necessariamente; ma questo (*per l'Ass. 1 di questa parte*) è assurdo; quindi la prima cosa che costituisce l'essere attuale della Mente umana è l'idea di una cosa singola esistente in atto. – C.D.D.

Corollario.

Ne deriva che la Mente umana è una parte dell'infinito intelletto di Dio e perciò quando diciamo che la Mente umana percepisce questo o quello non diciamo altro se non che Dio ha questa o quella idea, non in quanto è infinito ma in quanto si manifesta attraverso la natura della Mente umana, ossia in quanto costituisce l'essenza della Mente umana; e quando diciamo che Dio ha questa o quella idea, non solo in quanto costituisce la natura della Mente umana, ma perché insieme alla Mente umana ha anche l'idea di un'altra cosa, allora diciamo che la Mente umana percepisce una cosa parzialmente, cioè inadeguatamente.

Scolio.

Qui, senza dubbio, i Lettori esiteranno e troveranno molti motivi di perplessità, perciò li prego di procedere con estrema cautela insieme a me e di non dare il loro giudizio su questo punto finché non avranno letto attentamente tutto.

PROPOSIZIONE XII.

Tutto ciò che accade nell'oggetto dell'idea costituente la Mente umana deve essere percepito dalla Mente umana, ossia l'idea di questa cosa dovrà essere data necessariamente nella Mente: cioè se Voggetto dell'idea costituente la Mente umana è il corpo, nulla potrà accadere in questo corpo che non sia percepito dalla Mente.

Dimostrazione.

La conoscenza di tutto ciò che accade nell'oggetto di qualunque idea è data necessariamente in Dio (*per il Cor. della Prop. 9 di questa parte*), in quanto ciò che accade è considerato affetto dall'idea di questo oggetto, ossia (*per la Prop. 11 di questa parte*) in quanto costituisce la mente di qualche cosa. Quindi la conoscenza di tutto ciò che accade nell'oggetto di un'idea è necessariamente in Dio, in quanto egli

costituisce la natura della Mente umana, quindi (*per il Cor. della Prop. 11 di questa parte*) la conoscenza di questa cosa sarà necessariamente nella Mente, cioè la mente la percepisce – C.D.D.

Scolio.

Questa *Proposizione* risulta evidente, e la si capisce più chiaramente, anche dallo *Scolio della Proposizione 7 di questa parte*, al quale rimando.

PROPOSIZIONE XIII.

L'oggetto dell'idea costituente la Mente umana è il Corpo, ossia un certo modo dell'Estensione, esistente in atto, e nient'altro.

Dimostrazione.

Se infatti il Corpo non fosse oggetto della Mente umana, le idee delle affezioni del Corpo non sarebbero in Dio (*per il Cor. della Prop. 9 di questa parte*) in quanto egli costituisce la nostra Mente, bensì in quanto costituisce la mente di un'altra cosa, e cioè (*per il Cor. della Prop. 11 di questa parte*) le idee delle affezioni del Corpo non sarebbero nella nostra Mente; ma noi (*per l'Ass. 4 di questa parte*) abbiamo le idee delle affezioni del Corpo. Dunque l'oggetto dell'idea costituente la Mente umana è il Corpo, e il Corpo esistente in atto (*per la Prop. 12 di questa parte*). Se poi, oltre al Corpo vi fosse anche qualche altra cosa come oggetto della Mente, poiché non esiste nulla da cui non derivi qualche effetto (*per la Prop. 36 della I parte*), l'idea di questo effetto dovrebbe necessariamente essere nella nostra Mente (*per la Prop. 12 di questa parte*); ma (*per l'Ass. 5 di questa parte*) non vi è alcuna idea di questo. Dunque l'oggetto della nostra Mente è il Corpo esistente e niente altro. – C.D.D.

Corollario.

Ne deriva che l'uomo consta di Mente e di Corpo, e che il Corpo umano, così come lo sentiamo, esiste.

Scolio.

Da questo capiamo non solo che la Mente umana è unita al Corpo, ma anche che cosa dobbiamo intendere per unione della Mente e del Corpo. Nessuno però potrà comprenderla adeguatamente, cioè in modo chiaro, se non conosce prima adeguatamente la natura del nostro Corpo. Infatti le cose che abbiamo fin qui dimostrato sono del tutto comuni e appartengono agli uomini non più che ad altri Individui i quali, benché in gradi diversi, sono tutti animati. Infatti di

qualunque cosa c'è in Dio necessariamente l'idea, della quale egli è causa, allo stesso modo in cui è causa dell'idea del Corpo umano, e perciò tutto quello che abbiamo detto dell'idea del Corpo umano va detto necessariamente dell'idea di qualunque altra cosa. Tuttavia non possiamo neanche negare che le idee, come gli stessi oggetti, differiscano fra loro, e che una sia superiore all'altra, e contenga più realtà, così come l'oggetto dell'una è superiore a quello dell'altra e ha più realtà; pertanto, per stabilire in che cosa la Mente umana differisca dalle altre, e in che cosa le superi, ci è necessario, come ho detto, conoscere la natura del suo oggetto, cioè del Corpo umano. Ma qui non posso spiegarla, né è necessario, per dimostrare quello che voglio. In generale però dico questo, che quanto più un corpo è più adatto degli altri ad agire e a subire molte cose nello stesso tempo, tanto più la sua mente è adatta a percepire più cose insieme; e quanto più le azioni di un corpo dipendono da esso solo, e quanto meno altri corpi concorrono con lui nell'agire, tanto più la sua mente è adatta a intendere distintamente. E da questo possiamo conoscere la superiorità di una mente sulle altre, e poi anche vedere perché non abbiamo del nostro corpo se non una conoscenza del tutto confusa, e molte altre cose che in seguito dedurrò da queste. Perciò ho ritenuto che valesse la pena spiegare e dimostrare con maggior cura questi punti, ma è necessaria qualche premessa sulla natura dei corpi.

Assioma I.

Tutti i corpi o si muovono o sono in stato di quiete.

Assioma II.

Ogni corpo si muove ora più adagio ora più in fretta.

LEMMA I.

I corpi si distinguono l'uno dall'altro in ragione del moto e della quiete, della velocità e della lentezza, e non in ragione della sostanza.

Dimostrazione.

Suppongo che la prima parte di questo *Lemma* sia nota di per sé. Ma perché i corpi non si distinguano in ragione di sostanza è chiaro tanto dalla *Prop.* 5 quanto dalla *Prop.* 8 della *I parte*. Ma ciò è ancora più chiaro da quanto è stato detto nello *Scolio della Prop.* 15 della *I parte*.

LEMMA II.

Tutti i corpi concordano in alcune cose.

Dimostrazione.

Tutti i corpi, infatti, concordano nell'implicare il concetto di un solo e medesimo attributo (*per la Def. 1 di questa parte*). E poi nel potersi muovere ora più adagio ora più in fretta, e, in senso assoluto, nel poter ora muoversi ora essere in quiete.

LEMMA III.

Un corpo, in quiete o in moto, deve esser stato determinato o alla quiete o al moto da un altro corpo, che a sua volta è stato determinato al moto o alla quiete da un altro, e questo da un altro ancora, e così all'infinito.

Dimostrazione.

I corpi (*per la Def. 1 di questa parte*) sono cose singole che (*per il Lem. I*) si differenziano fra loro in relazione al moto e alla quiete; perciò (*per la Prop. 28, della I parte*) ognuno deve necessariamente esser stato determinato al moto o alla quiete da un'altra singola cosa, cioè da un altro corpo (*per la Prop. 6 di questa parte*), il quale a sua volta (*per l'Ass. I*) o è in moto o è in quiete. Ma anch'esso (*per la medesima ragione*) non può essere stato in moto o in quiete se non è stato determinato al moto o alla quiete da un altro, e questo di nuovo (*per la medesima ragione*) da un altro, e così all'infinito. – C.D.D.

Corollario.

Da questo consegue che un corpo in moto continua a muoversi finché non è determinato alla quiete da un altro corpo; e un corpo in quiete continua ad esserlo finché non è determinato al moto da un altro. Il che è di per sé noto. Infatti, supponendo, per esempio, che il corpo A, stia fermo, e non tenendo conto di altri corpi in moto, non potrò dire del corpo A se non che è fermo. Se poi accade che il corpo A si metta in moto, questo non può certo dipendere dallo stato di quiete; da questo stato infatti niente altro può esser dipeso se non che A era fermo. Se invece si suppone che A si muova, ogni volta che prenderemo in esame A non potremo affermare altro se non che si muove. Se poi accade che A si fermi, questo non può certo esser dipeso dal moto che aveva, dal moto infatti non poteva dipendere altro se non che A si muovesse: dipenderà quindi da una cosa che non era in A, cioè da una causa esterna dalla quale è stato determinato alla quiete.

Assioma I.

Tutti i modi in cui un corpo è affetto da un altro corpo derivano dalla natura del corpo affetto e, insieme, dalla natura del corpo

afficiente (*afficientis*), così che un solo e medesimo corpo si muove in vari modi per la diversità della natura dei corpi moventi, e al contrario corpi diversi sono mossi in diversi modi da un solo e medesimo corpo.

Assioma II.

Quando un corpo in moto ne urta un altro in quiete e non riesce a muoverlo, per continuare a muoversi si riflette, e l'angolo della linea del moto di riflessione con il piano del corpo in quiete sarà uguale all'angolo che la linea del moto di incidenza forma con lo stesso piano.



Ma questo riguarda i corpi più semplici, quelli cioè che si distinguono fra loro solo per moto e quiete, velocità e lentezza: ora passiamo a quelli composti.

DEFINIZIONE.

Quando un certo numero di corpi, di uguale o diversa grandezza, sono così premuti da altri da aderire gli uni agli altri, oppure quando si muovono con uguale o diverso grado di velocità in modo da comunicarsi l'uno con l'altro il moto secondo un certo rapporto, diciamo che questi corpi sono uniti reciprocamente e che tutti insieme compongono un sol corpo, ossia un Individuo, che si distingue dagli altri per questa unione di corpi.

Assioma III.

Quanto più le parti di un Individuo, o di un corpo composto, aderiscono tra loro lungo superfici maggiori o minori, tanto più difficilmente o facilmente possono essere costrette a mutare posto, e di conseguenza più o meno facilmente può accadere che l'Individuo stesso assuma una figura diversa. Quindi chiamerò *duri* i corpi le cui parti aderiscono tra loro lungo grandi superfici, *moll*i invece quelli le cui parti aderiscono per piccole superfici, e *fluidi* infine quelli le cui parti si muovono l'una rispetto all'altra.

LEMMA IV.

Se da un corpo, o Individuo, composto di più corpi, si separano alcuni corpi e al loro posto se ne sostituiscono contemporaneamente altri della

stessa natura, VIndividuo conserverà la sua natura, come prima, senza alcun mutamento della sua forma.

Dimostrazione.

I corpi, infatti (*per il Lem. I*) non si differenziano in ragione della sostanza; ciò che invece costituisce la forma dell'Individuo consiste nell'unione dei corpi (*per la Def. prec.*); ma questa (*per l'Ipotesi*) permane anche se il mutamento dei corpi sia continuo: l'Individuo quindi conserverà la sua natura come prima, sia rispetto alla sostanza sia rispetto al modo. – C.D.D.

LEMMA V.

Se le parti che compongono un Individuo diventano maggiori o minori, ma in una proporzione tale che, come prima, conservino lo stesso rapporto reciproco di moto e di quiete, l'Individuo conserverà ugualmente la sua natura, come prima, senza alcun mutamento di forma.

Dimostrazione.

È la stessa di quella del Lemma precedente.

LEMMA VI.

Se alcuni corpi, che compongono un Individuo, sono costretti a rivolgere verso una direzione il moto che avevano verso un'altra direzione ma in modo che possano continuare i loro movimenti e comunicarsi a vicenda secondo lo stesso rapporto di prima, l'Individuo conserverà ugualmente la sua natura senza alcun mutamento.

Dimostrazione.

È evidente di per sé. Si suppone infatti che questo Individuo conservi tutto ciò che nella sua definizione abbiamo detto che costituisce la sua forma.

LEMMA VII.

Inoltre un Individuo così composto conserva la propria natura, sia che si muova tutto, sia che stia fermo, sia che si muova verso una direzione sia verso un'altra, basta che ogni parte conservi il proprio moto e lo trasmetta, come prima, alle altre.

Dimostrazione.

È evidente dalla definizione dell'Individuo che abbiamo dato prima del Lemma IV.

Scolio.

Con ciò vediamo, dunque, per qual motivo un Individuo composto possa essere affetto in molti modi, conservando tuttavia la propria natura. Ora fin qui noi abbiamo concepito l'Individuo solo come composto di corpi che si distinguono fra loro per moto e quiete, velocità e lentezza, cioè come composto di corpi semplicissimi. Se ora invece ne concepiamo un altro composto da più Individui di natura diversa, troveremo che può essere affetto in molti altri modi conservando tuttavia la propria natura. Infatti, benché ogni parte sia composta da più corpi, nondimeno potrà (*per il Lem. prec.*), senza alcun mutamento della propria natura, muoversi più adagio o più in fretta e di conseguenza comunicare alle altre parti i suoi movimenti più lentamente o più velocemente. E se inoltre concepiamo un terzo genere di Individui, composto da quelli precedenti del secondo genere, troveremo che può essere affetto in molti altri modi, senza alcun mutamento della propria forma. E se poi continuiamo così all'infinito, capiremo facilmente che tutta la natura è un unico Individuo, le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell'Individuo nella sua totalità. Se la mia intenzione fosse stata di trattare espressamente del corpo, avrei dovuto spiegare e dimostrare più ampiamente questi argomenti. Ma ho già detto che la mia intenzione è un'altra, e che parlo di queste cose solo perché ne posso dedurre facilmente ciò che ho stabilito di dimostrare.

Postulati.

1) Il Corpo umano è composto da numerosissimi individui (di diversa natura) ognuno dei quali è assai complesso.

2) Alcuni individui, dei quali è composto il Corpo umano, sono fluidi, altri molli, e altri infine duri.

3) Gli individui componenti il Corpo umano, e di conseguenza lo stesso Corpo umano, sono affetti in molti modi da corpi esterni.

4) Il Corpo umano ha bisogno per conservarsi di moltissimi altri corpi dai quali continuamente è come rigenerato.

5) Quando una parte fluida del corpo umano è determinata da un corpo esterno ad urtare spesso contro un'altra molle, ne muta la superficie e imprime in essa, per così dire, alcune tracce del corpo esterno che la spinge.

6) Il Corpo umano può muovere i corpi esterni e disporli in molti modi.

PROPOSIZIONE XIV.

La Mente timana e atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta quanto più il suo Corpo può essere disposto in moltissimi modi.

Dimostrazione.

Il Corpo umano infatti (*per i Post. 3 e 6*) è affetto da corpi esterni in moltissimi modi, ed è disposto così da modificare i corpi esterni in moltissimi modi. Ma la Mente umana deve percepire tutte le cose che avvengono nel Corpo umano (*per la Prop. 12 di questa parte*); quindi la Mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più atta, ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XV.

L'idea che costituisce l'essere formale della Mente umana non è semplice bensì composta da moltissime idee.

Dimostrazione.

L'idea che costituisce l'essere formale della Mente umana è l'idea del corpo (*per la Prop. 13 di questa parte*) il quale (*per il Post. 1*) è composto da moltissimi individui assai composti. Ma di ogni Individuo componente il Corpo è data necessariamente l'idea in Dio (*per il Cor. della Prop. 8 di questa parte*)] quindi (*per la Prop. 7 di questa parte*) l'idea del Corpo umano è composta da queste numerosissime idee delle parti che lo compongono. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XVI.

L'idea di qualsiasi modo in cui il Corpo umano è affetto da corpi esterni, deve implicare la natura del Corpo umano e insieme la natura del corpo esterno.

Dimostrazione.

Infatti tutti i modi nei quali un corpo è affetto, derivano dalla natura del corpo affetto e insieme dalla natura del corpo modificante (*per l'Ass. 1 dopo il Cor. del Lem. 3*); perciò la loro idea (*per l'Ass. 4 della I pai te*) implica necessariamente la natura di entrambi i corpi; cioè l'idea di qualunque modo in cui il corpo umano è affetto da un corpo esterno implica la natura del Corpo umano e del corpo esterno. – C.D.D.

Corollario I.

Da ciò deriva in primo luogo che la Mente umana percepisce la natura di moltissimi corpi insieme alla natura del proprio corpo.

Corollario II

Deriva in secondo luogo che le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che non la natura dei

corpi esterni; cosa che ho spiegato nell'Appendice alla prima parte con molti esempi.

PROPOSIZIONE XVII.

Se il Corpo umano è affetto in un modo che implica la natura di un corpo esterno, la Mente umana contemplerà questo stesso corpo esterno come esistente in atto, ossia come presente a lei stessa, finché il Corpo non sia affetto da una modificazione che escluda l'esistenza o la presenza di questo stesso corpo.

Dimostrazione.

È evidente. Infatti finché il Corpo umano è affetto in tal guisa, anche la Mente umana (*per la Prop. 12 di questa parte*) contemplerà questa affezione del corpo, cioè (*per la Prop. prec.*) avrà l'idea di un modo, esistente in atto, che implica la natura di un corpo esterno, ossia un'idea che non esclude, ma pone, l'esistenza o la presenza della natura del corpo, cioè la Mente (*per il Cor. 1 della Prop. prec.*) contemplerà il corpo esterno come esistente in atto o come presente, finché non sia affetto... ecc. — C.D.D.

Corollario.

La Mente potrà tuttavia contemplare, come se fossero presenti, i corpi esterni dai quali il Corpo umano è stato affetto una volta, benché non esistano né siano presenti.

Dimostrazione.

Quando i corpi esterni determinano le parti fluide del Corpo umano in modo che spesso urtino contro quelle più molli, ne mutano le superfici (*per il Post. 5*) per cui avviene che (*v. l'Ass. 2 dopo il Coroll. del Lem. 3*) queste parti fluide si riflettano in modo diverso da prima, e anche dopo, incontrando nel proprio moto spontaneo queste stesse nuove superfici, accade che si riflettano nello stesso modo, come quando furono spinte contro queste superfici da corpi esterni; e di conseguenza, mentre così riflesse continuano a muoversi, esse modificano il Corpo umano nello stesso modo in cui la Mente (*per la Prop. 12 di questa parte*), penserà di nuovo, cioè (*per la Prop. 17 di questa parte*) la mente considererà di nuovo il corpo esterno come presente; e ciò tante volte quante le parti fluide del Corpo umano nel proprio moto spontaneo incontreranno le medesime superfici. Perciò pur non esistendo i corpi esterni dai quali una volta il Corpo umano è stato affetto, la Mente tuttavia li considererà presenti tutte le volte che quest'azione si ripeterà. — C.D.D.

Scolio.

Vediamo dunque come può accadere, e spesso accade, che consideriamo come presenti cose che non lo sono. E può darsi che ciò avvenga per altre cause; ma a me qui basta averne indicata una con cui spiegare la cosa come se l'avessi spiegata mediante la sua vera causa; tuttavia non credo di essere molto lontano dal vero poiché tutti i postulati che ho assunto non contengono quasi niente che non risulti dall'esperienza, della quale non possiamo dubitare dopo che abbiamo dimostrato che il Corpo umano, così come lo sentiamo, esiste (v. *il Cor. dopo la Prop. 13 di questa parte*). Inoltre (*per il Cor. prec. e per il Cor. 2 della Prop. 16 di questa parte*) comprendiamo chiaramente quale sia la differenza fra l'idea, per esempio di Pietro, che costituisce l'essenza della Mente dello stesso Pietro, e l'idea che dello stesso Pietro è in un altro uomo, per esempio in Paolo. La prima infatti spiega direttamente l'essenza del Corpo di Pietro e non ne implica l'esistenza se non finché Pietro esiste; la seconda invece indica di più la costituzione del Corpo di Paolo che non la natura di Pietro, e perciò, finché dura questa costituzione del Corpo di Paolo, la Mente di Paolo, benché Pietro non esista, lo considererò tuttavia presente a se stessa. Inoltre, per usare il linguaggio comune, chiameremo immagini delle cose, anche se non ne riproducono le figure, le affezioni del Corpo umano le cui idee ci rappresentano i corpi esterni come presenti. E quando la Mente considera i corpi in questo modo diciamo che li immagina. E qui, per cominciare a indicare che cosa sia l'errore, vorrei che notaste che le immaginazioni della Mente, considerate in sé, non contengono niente di sbagliato, ossia la Mente, in quanto immagina, non erra; ma solo in quanto la si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina a sé presenti. Infatti se la Mente quando immagina presenti cose che non esistono, sapesse nello stesso tempo che non esistono in realtà, attribuirebbe certamente questa facoltà d'immaginare della propria natura a una virtù e non a un vizio; specialmente se questa facoltà d'immaginare dipendesse dalla sua sola natura, cioè (*per la Def. 7 della I parte*) se questa facoltà della Mente di immaginare fosse libera.

PROPOSIZIONE XVIII.

Se il Corpo umano è stato una volta affetto da due o più corpi simultaneamente, quando la Mente, in seguito, ne immaginerà uno, si ricorderà subito degli altri.

Dimostrazione.

La Mente (*per il Cor. prec.*) immagina un certo corpo per il fatto che appunto il Corpo umano è affetto e disposto dalle tracce di un corpo

esterno nello stesso modo in cui è stato affetto quando alcune sue parti hanno ricevuto un impulso da quello stesso corpo esterno: ma (*per ipotesi*) il Corpo allora è stato disposto in modo che la Mente immaginasse due corpi contemporaneamente; quindi ormai la Mente ne immaginerà due insieme, e quando ne immaginerà uno, subito si ricorderà dell'altro. – C.D.D.

Scolio.

Da questo comprendiamo chiaramente che cosa sia la Memoria. Essa infatti non è altro che una certa concatenazione di idee, implicanti la natura di cose che sono al di fuori del Corpo umano, concatenazione che si produce nella Mente secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del Corpo umano. Dico in *primo luogo* che è una concatenazione solo di quelle idee che implicano la natura di cose che sono al di fuori del Corpo umano, e non delle idee che spiegano la natura delle cose. Infatti in verità (*per la Prop. 16 di questa parte*) sono idee delle affezioni del Corpo umano che implicano la natura sia di quest'ultimo sia dei corpi esterni. Dico, in *secondo luogo*, che questa concatenazione avviene secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del Corpo umano per distinguerla dalla concatenazione delle idee che avviene secondo l'intelletto, che è uguale in tutti gli uomini, e per mezzo del quale la Mente percepisce le cose mediante le loro prime cause. Da questo inoltre capiamo chiaramente perché la Mente dal pensiero di una cosa passi subito al pensiero di un'altra, che non ha alcuna somiglianza con la precedente; così per esempio dal pensiero della parola *pomum* un Romano passa subito al pensiero del frutto che non ha alcuna somiglianza con quel suono articolato, né niente in comune, se non che il Corpo di quell'uomo è stato spesso affetto da queste due cose, e cioè ha udito spesso la parola *pomum* mentre vedeva il frutto, e così ognuno passa da un pensiero all'altro così come l'abitudine ha ordinato le immagini delle cose nel suo corpo. Un soldato, per esempio, vedendo sulla sabbia le impronte di un cavallo, passa dal pensiero del cavallo a quello del cavaliere e quindi al pensiero della guerra e così via. Il contadino, invece, dal pensiero del cavallo passerà al pensiero dell'aratro, del campo, ecc. e così ognuno così come è stato abituato ad associare e a concatenare le immagini delle cose passa da questo pensiero a quello o a un altro.

PROPOSIZIONE XIX.

La Mente umana non conosce il Corpo umano in se stesso né sa che esiste se non attraverso le idee delle affezioni dalle quali il Corpo è affetto.

Dimostrazione.

La Mente umana, infatti, è l'idea stessa o conoscenza del Corpo umano (*per la Prop. 13 di questa parte*) che è anche in Dio (*per la Prop. 9 di questa parte*) in quanto è considerato affetto da un'altra idea di cosa singola; oppure, poiché (*per il Post. 4*) il Corpo umano ha bisogno di moltissimi corpi dai quali continuamente è quasi rigenerato, e l'ordine e la connessione delle idee (*per la Prop. 7 di questa parte*) è uguale all'ordine e alla connessione delle cose, questa idea sarà in Dio in quanto considerato affetto dalle idee di moltissime cose singole. Dio, dunque, ha l'idea del Corpo umano, cioè conosce il Corpo umano, in quanto è affetto da moltissime altre idee e non in quanto costituisce la natura della Mente umana, cioè (*per il Cor. della Prop. 11 di questa parte*), la Mente umana non conosce il Corpo umano. Ma le idee delle affezioni del Corpo sono in Dio, in quanto costituisce la natura della Mente umana, ossia la Mente umana percepisce queste affezioni (*per la Prop. 12 di questa parte*) e di conseguenza (*per la Prop. 16 di questa parte*) lo stesso Corpo umano come esistente in atto (*per la Prop. 17 di questa parte*); solamente in questo senso, dunque, la Mente umana percepisce il Corpo umano. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XX.

In Dio c'è anche l'idea, o conoscenza della Mente umana, che segue in Dio e a Dio si riferisce nella stessa maniera dell'idea o conoscenza del Corpo umano.

Dimostrazione.

Il Pensiero è un attributo di Dio (*per la Prop. 1 di questa parte*) perciò (*per la Prop. 3 di questa parte*) in Dio ci deve necessariamente essere l'idea sia di esso sia di tutte le sue affezioni, e di conseguenza (*per la Prop. 11 di questa parte*) anche della Mente umana. Ne consegue quindi che questa idea o conoscenza della Mente non è in Dio in quanto è infinito, ma in quanto è affetto da un'altra idea di cosa singola (*per la Prop. 9 di questa parte*). Ma l'ordine e la connessione delle idee è uguale all'ordine e alla connessione delle cause (*per la Prop. 7 di questa parte*); ne segue quindi che questa idea o conoscenza della Mente si trova in Dio e a Dio si riferisce nella stessa maniera dell'idea o conoscenza del Corpo. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXI.

Questa idea della Mente è unita alla Mente nella stessa maniera in cui la Mente stessa è unita al Corpo.

Dimostrazione.

Abbiamo dimostrato che la Mente è unita al Corpo perché appunto

il Corpo è oggetto della Mente (v. *le Prop. 12 e 13 di questa parte*). Quindi per la stessa ragione l'idea della Mente deve essere unita con il suo oggetto, cioè con la Mente stessa, nella stessa maniera in cui la mente è unita al corpo. – C.D.D.

Scolio.

Questa Proposizione la si capisce molto più chiaramente da quanto è stato detto nello *Scolio della Prop. 7 di questa parte*; là infatti abbiamo dimostrato che l'idea del Corpo e il Corpo sono un solo e identico Individuo che viene concepito ora sotto l'attributo del Pensiero ora sotto l'attributo dell'Estensione; perciò l'idea della Mente e la Mente stessa sono una sola e medesima cosa, che viene concepita sotto un solo e medesimo attributo, ossia il Pensiero. Dunque, io dico che l'idea della Mente e la stessa Mente risultano essere in Dio con la stessa necessità e per la medesima potenza del pensare. Infatti, in verità, l'idea della Mente, cioè l'idea dell'idea non è altro che la forma dell'idea in quanto questa è considerata come un modo del pensare senza relazione con l'oggetto; infatti nello stesso tempo in cui uno sa qualcosa sa di sapere e contemporaneamente sa di sapere quello che sa, e così all'infinito. Ma di questo parleremo più avanti.

PROPOSIZIONE XXII.

La Mente umana non solo percepisce le affezioni del Corpo ma anche le idee di queste affezioni.

Dimostrazione.

Le idee delle idee delle affezioni si producono in Dio e a lui si riferiscono nella stessa maniera delle idee stesse delle affezioni; e questo si dimostra come la *Propos. 20 di questa parte*. Ma le idee delle affezioni del Corpo sono nella Mente umana (*per la Prop. 12 di questa parte*), cioè (*per il Cor. della Prop. 11*), cioè in Dio in quanto egli costituisce l'essenza della Mente umana. Quindi le idee di queste idee saranno in Dio in quanto egli ha la conoscenza o idea della Mente umana, cioè (*per la Prop. 21 di questa parte*), saranno nella Mente umana che pertanto percepisce non solo le affezioni del Corpo ma anche le loro idee. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXIII.

La Mente non conosce se stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del Corpo.

Dimostrazione.

L'idea, o conoscenza, della Mente (*per la Prop. 20 di questa parte*) si

produce in Dio e a Dio si riferisce nella stessa maniera dell'idea o conoscenza del Corpo. Ma poiché (*per la Prop. 19 di questa parte*) la Mente umana non conosce lo stesso Corpo umano ossia (*per il Cor. della Prop. 11*) poiché la conoscenza del Corpo umano non si riferisce a Dio in quanto egli costituisce la natura della Mente umana; allora neanche la conoscenza della Mente si riferisce a Dio in quanto costituisce l'essenza della Mente umana, e perciò (*per il medesimo Coroll. della Prop. 11*) la Mente umana in tal senso non conosce se stessa. Quindi le idee delle affezioni dalle quali il Corpo è affetto implicano (*per la Prop. 16 di questa parte*) la natura dello stesso Corpo umano (*per la Prop. 16*), cioè (*per la Prop. 13 di questa stessa parte*) concordano con la natura della Mente; pertanto la conoscenza di queste idee implica necessariamente la conoscenza della Mente (*per la Prop. prec.*) la conoscenza di queste idee è nella stessa Mente umana; quindi la Mente umana solo in questo senso conosce se stessa. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXIV.

La Mente umana non implica una adeguata conoscenza delle parti che compongono il Corpo umano.

Dimostrazione.

Le parti che compongono il Corpo umano non appartengono all'essenza del Corpo stesso, se non in quanto si comunicano a vicenda i propri movimenti secondo un certo rapporto (*v. la Def. dopo il Cor. del Lem. 3*), e non in quanto possano esser considerati come Individui senza relazione con il Corpo umano. Le parti del Corpo umano sono infatti (*per il Post. 1*) Individui molto composti, le cui parti (*per il Lem. 4*) possono essere separate dal Corpo umano, salva restando del tutto la sua natura e la sua forma, e possono comunicare i propri movimenti (*v. l'Ass. 1 dopo il Lem. 3*) ad altri corpi secondo un diverso rapporto; perciò (*per la Prop. 3 di questa parte*) l'idea o conoscenza di qualsiasi parte darà in Dio, proprio in quanto (*per la Prop. 9 di questa parte*) è considerato affetto da un'altra idea di cosa singola, che nell'ordine della natura è anteriore alla stessa parte (*per la Prop. 7 di questa parte*). La stessa cosa, inoltre, si deve dire anche per qualsiasi parte dello stesso Individuo che compone il Corpo umano; perciò la conoscenza di qualunque parte che compone il Corpo umano è in Dio in quanto è considerato affetto da moltissime idee di cose, e non in quanto ha solo l'idea del Corpo umano, cioè (*per la Prop. 13 di questa parte*) l'idea che costituisce la natura della Mente umana; e perciò (*per il Cor. della Prop. 11 di questa parte*), la Mente umana non implica una adeguata conoscenza delle parti che compongono il Corpo umano. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXV.

L'idea di qualsiasi affezione del corpo umano non implica una conoscenza adeguata del corpo esterno.

Dimostrazione.

Abbiamo dimostrato (v. *la Prop. 16 di questa parte*) che l'idea di un'affezione del Corpo umano in tanto implica la natura del corpo esterno in quanto lo stesso corpo esterno determina il Corpo umano in una certa maniera. Ma in quanto il corpo esterno è un Individuo che non si riferisce al Corpo umano, la sua idea o conoscenza è in Dio (*per la Prop. 9 di questa parte*) in quanto Dio è considerato affetto dall'idea di un'altra cosa che (*per la Prop. 7 di questa parte*), per natura è anteriore allo stesso corpo esterno. Perciò una conoscenza adeguata del corpo esterno non è in Dio in quanto ha l'idea di una affezione del Corpo umano, ossia l'idea di una affezione del Corpo umano non implica la conoscenza adeguata del corpo esterno. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXVI.

La Mente umana non percepisce alcun corpo esterno come esistente in atto se non mediante le idee delle affezioni del suo Corpo.

Dimostrazione.

Se il Corpo umano non è affetto in alcuna maniera da qualche corpo esterno allora (*per la Prop. 7 di questa parte*) neanche l'idea del Corpo umano è in alcun modo affetta, ossia (*per la Prop. 13 di questa parte*) neanche la Mente umana è affetta in alcun modo dall'idea dell'esistenza di quel corpo, cioè essa non percepisce in alcun modo l'esistenza di quel corpo esterno. Ma in quanto il Corpo umano è affetto in qualche modo da qualche corpo esterno, in tanto la Mente (*per la Prop. 16 e per il suo Cor.*) percepisce il corpo esterno. – C.D.D.

Corollario.

Nella misura in cui, la Mente umana immagina un corpo esterno non ne ha una conoscenza adeguata.

Dimostrazione.

Quando la Mente umana considera i corpi esterni in base alle idee delle affezioni del suo Corpo, diciamo che immagina (v. *lo Scolio della Prop. 17 di questa parte*) né la Mente può immaginare i corpi esterni come esistenti in atto in una diversa maniera (*per la Prop. prec.*). Perciò (*per la Prop. 25 di questa parte*) la Mente nella misura in cui immagina i corpi esterni non ne ha una conoscenza adeguata. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXVII.

L'idea di qualsiasi affezione del Corpo umano non implica una conoscenza adeguata dello stesso Corpo umano.

Dimostrazione.

Qualsiasi idea di qualsiasi affezione del Corpo umano in tanto implica la natura del Corpo umano in quanto lo stesso Corpo umano è considerato affetto in una certa maniera (v. *la Prop. 16 di questa parte*). Ma in quanto il Corpo umano è un Individuo che può essere affetto in molte altre maniere la sua idea... ecc. (v. *la Dimostraz. della Prop. 25 di questa parte*).

PROPOSIZIONE XXVIII.

Le idee delle affezioni del Corpo umano in quanto si riferiscono solo alla Mente umana non sono chiare e distinte ma confuse.

Dimostrazione.

Infatti le idee delle affezioni del Corpo umano implicano la natura tanto dei corpi esterni, quanto dello stesso Corpo umano (*per la Prop. 16 di questa parte*) e non solo devono implicare la natura del Corpo umano, ma anche quella delle sue parti; infatti le affezioni sono modi (*per il Post. 3*) dai quali le parti del Corpo umano e di conseguenza tutto il Corpo sono affetti. Ma (*per le Prop. 24 e 25 di questa parte*) una conoscenza adeguata dei corpi esterni, come delle parti componenti il Corpo umano, non è in Dio in quanto è considerato affetto dalla Mente umana, bensì in quanto è considerato affetto da altre idee. Queste idee delle affezioni, in quanto si riferiscono alla sola Mente umana, sono quindi come conseguenze senza premesse, ossia (*come è di per sé noto*) idee confuse. – C.D.D.

Scolio.

Nella stessa maniera si dimostra che l'idea che costituisce la natura della Mente umana non è, considerata in sé sola chiara e distinta; così anche l'idea della Mente umana, e le idee delle affezioni del Corpo umano, in quanto si riferiscono alla sola Mente, come ognuno può facilmente vedere.

PROPOSIZIONE XXIX.

L'idea dell'idea di qualsiasi affezione del Corpo umano non implica una conoscenza adeguata della Mente umana.

Dimostrazione.

Infatti l'idea delle affezioni del Corpo umano (*per la Prop. 27 di questa parte*) non implica una conoscenza adeguata dello stesso Corpo, ossia non esprime adeguatamente la sua natura, cioè (*per la Prop. 13 di questa parte*) non concorda adeguatamente con la natura della Mente; perciò (*per l'Ass. 6 della I parte*) l'idea di questa idea non esprime adeguatamente la natura della Mente umana ossia non implica una conoscenza adeguata di essa. – C.D.D.

Corollario.

Da questo consegue che la Mente umana, ogni volta che percepisce le cose secondo il comune ordine della natura, non ha una conoscenza adeguata né di se stessa né del proprio Corpo né dei corpi esterni, ma ne ha solo una conoscenza confusa e manchevole. Infatti la Mente non conosce se stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni dei corpi (*per la Prop. 23 di questa parte*). Ma non percepisce il suo Corpo (*per la Prop. 19 di questa parte*) se non mediante le stesse idee delle affezioni, per mezzo delle quali soltanto percepisce anche i corpi esterni (*per la Prop. 26 di questa parte*) perciò in quanto ha queste idee non ha una conoscenza adeguata né di se stessa (*per la Prop. 29 di questa parte*) né del suo Corpo (*per la Prop. 27*) né dei corpi esterni (*per la Prop. 25*), ma solo una conoscenza incompleta e confusa (*per la Prop. 28 di questa parte col suo Scolio*). – C.D.D.

Solio.

Dico espressamente che la Mente non ha di se stessa, del suo corpo, né dei corpi esterni una conoscenza adeguata, ma solo una conoscenza confusa e mutilata ogni volta che percepisce le cose secondo il comune ordine della natura, cioè ogni volta che essa è determinata dall'esterno, per il concorso fortuito delle cose, a considerare questa o quella cosa e non quando è determinata internamente, per il fatto che considera più cose nello stesso tempo, a intendere le loro somiglianze, differenze e contrasti; infatti ogni volta che è disposta interiormente in questo o in quel modo allora considera le cose in modo chiaro e distinto, come dimostrerò fra poco.

PROPOSIZIONE XXX.

Non possiamo avere che una conoscenza del tutto inadeguata della durata del nostro Corpo.

Dimostrazione.

La durata del nostro Corpo non dipende dalla sua essenza (*per l'Ass. 1 di questa parte*) e nemmeno dalla assoluta natura di Dio (*per la Prop.*

21 della I parte). Ma (*per la Prop. 28 della I parte*) è determinata ad esistere e ad agire da cause tali che a loro volta sono determinate ad esistere e ad agire da altre, in una certa e determinata maniera, e queste ancora da altre, e così all'infinito. Quindi la durata del nostro Corpo dipende dal comune ordine della natura e dalla costituzione delle cose. La conoscenza adeguata poi del perché le cose siano costituite è in Dio in quanto egli ha le idee di tutte le cose e non solo l'idea del Corpo umano (*per il Cor. della Prop. 9 di questa parte*), perciò la conoscenza della durata del nostro Corpo è del tutto inadeguata in Dio, in quanto si considera che egli costituisca solo la natura della Mente umana, cioè (*per il Cor. della Prop. 11 di questa parte*) tale conoscenza è del tutto inadeguata nella nostra Mente – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXI.

Noi non possiamo avere che una conoscenza del tutto inadeguata, della durata delle cose singole che sono fuori di noi.

Dimostrazione.

Infatti ogni cosa singola, come il Corpo umano, deve essere determinata ad esistere e ad agire da un'altra cosa singola secondo una certa e determinata maniera, e questa a sua volta da un'altra, e così all'infinito (*per la Prop. 28 della I parte*). Ma avendo dimostrato nella Proposizione precedente che, per questa comune proprietà delle cose singole, noi non possiamo avere che una conoscenza del tutto inadeguata della durata del nostro Corpo, bisognerà concludere lo stesso anche per la durata delle cose singole, e cioè che di esse non possiamo avere che una conoscenza del tutto inadeguata. – C.D.D.

Corollario.

Ne deriva che tutte le cose particolari sono contingenti e corruttibili. Infatti non possiamo avere alcuna conoscenza adeguata della loro durata (*per la Prop. prec.*), e questo è ciò che dobbiamo intendere per contingenza delle cose e possibilità della loro corruzione (*v. lo Scolio I della Prop. 33 della I parte*). Infatti (*per la Prop. 29 della I parte*) tranne ciò non vi è nulla di contingente.

PROPOSIZIONE XXXII.

Tutte le idee in quanto sono riferite a Dio sono vere.

Dimostrazione.

Infatti tutte le idee che sono in Dio concordano pienamente con i loro ideati (*per il Cor. della Prop. 7 di questa parte*) e perciò sono vere (*per l'Ass. 6 della I parte*).

PROPOSIZIONE XXXIII.

Nelle idee non vi è nulla di positivo per cui sono dette false.

Dimostrazione.

Se lo neghi, concepisci, se è possibile, un modo positivo di pensare che costituisca una forma di errore o di falsità. Questo modo di pensare non può essere in Dio (*per la Prop. prec.*), ma nemmeno al di fuori di Dio può esseré né essere concepito (*per la Prop. 15 della I parte*). E quindi nelle idee non può essere nulla di positivo per cui sono dette false.

PROPOSIZIONE XXXIV.

Ogni idea che in noi è assoluta, ossia adeguata e perfetta, è vera.

Dimostrazione.

Quando diciamo che in noi c'è un'idea adeguata e perfetta, non diciamo altro (*per il Cor. della Prop. 11 di questa parte*) se non che in Dio, in quanto costituisce l'essenza della nostra Mente, c'è un'idea adeguata e perfetta, e di conseguenza (*per la Prop. 32 di questa parte*) altro non diciamo se non che tale idea è vera.

PROPOSIZIONE XXXV.

La falsità consiste nella privazione di conoscenza che inerisce a idee inadeguate, ossia mutilate e confuse.

Dimostrazione.

Nelle idee non vi è nulla di positivo che costituisca una forma di falsità (*per la Prop. 33 di questa parte*); ma la falsità non può consistere in una assoluta privazione (infatti si dice che le Menti sbagliano e si ingannano, non già i Corpi) e nemmeno in un'assoluta ignoranza; infatti ignorare ed errare sono due cose diverse; perciò la falsità consiste in una privazione di conoscenza che inerisce a una inadeguata conoscenza delle cose, ossia a idee inadeguate e confuse. – C.D.D.

Scolio.

Nello *Scolio della Proposizione 17 di questa parte* ho spiegato per quale ragione l'errore consiste in una privazione di conoscenza; ma, per dare una spiegazione ancor più diffusa, farò un esempio: gli uomini s'ingannano nel ritenersi liberi, e questa opinione consiste solo in questo, che essi sono consapevoli delle loro azioni ma sono ignari delle cause da cui sono determinati. Questa è dunque la loro idea della

libertà, dal momento che non conoscono alcuna causa delle loro azioni. Infatti, essi dicono che le azioni umane dipendono dalla volontà, ma sono soltanto parole di cui non hanno alcuna idea. Tutti ignorano infatti che cosa sia la volontà e in che modo faccia muovere il Corpo, e quelli che sostengono avventatamente altre tesi e inventano sedi e abitacoli dell'anima, sogliono muovere il riso o la nausea. Così quando guardiamo il sole e ci immaginiamo che disti da noi circa 200 piedi, l'errore non consiste solo in questa immaginazione, ma nel fatto che mentre lo immaginiamo così ignoriamo la sua vera distanza e la causa di questa immaginazione. Infatti, anche se dopo veniamo a sapere che il sole dista da noi oltre 600 volte il diametro della terra, nondimeno continuiamo ad immaginarcelo vicino; noi non immaginiamo quindi il sole così vicino perché ignoriamo la sua vera distanza, ma perché l'affezione del nostro corpo implica l'essenza del sole in quanto il corpo stesso ne è affetto.

PROPOSIZIONE XXXVI.

Le idee inadeguate e confuse si svolgono con la stessa necessità delle idee adeguate, ossia chiare e distinte.

Dimostrazione.

Le idee sono tutte in Dio (*per la Prop. 15 della I parte*), e in quanto si riferiscono a Dio sono vere (*per la Prop. 32 di questa parte*) e adeguate (*per il Cor. della Prop. 7 di questa parte*); perciò esse non sono né inadeguate né confuse se non in quanto sono riferite alla singola Mente di qualcuno (*a proposito di questo vedi le Prop. 24 e 28 di questa parte*): perciò tutte le idee, sia adeguate che inadeguate (*per il Cor. della Prop. 6 di questa parte*) si svolgono con la stessa necessità. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXVII.

Ciò che è comune a tutte le cose (vedi in proposito il Lem. 2 di questa parte) ed è ugualmente nella parte e nel tutto, non costituisce l'essenza di alcuna cosa singola.

Dimostrazione.

Se lo neghi, pensa, se è possibile, che ciò costituisca l'essenza di qualche cosa singola, per esempio l'essenza di *B*. Quindi (*per la Def. 2 di questa parte*) ciò non potrebbe essere né essere concepito senza *B*, ma questo è contrario all'Ipotesi: dunque ciò non appartiene all'essenza di *B* e non costituisce l'essenza di nessun'altra cosa singola. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXVIII.

Ciò che è comune a tutte le cose, e ciò che è ugualmente nella parte e nel tutto, non può essere concepito che adeguatamente.

Dimostrazione.

Sia *A* qualcosa che è comune a tutti i corpi, e che si trova ugualmente nella parte di ogni corpo e nel tutto. Dico che *A* non può essere concepito se non adeguatamente. La sua idea infatti (*per il Cor. della Prop. 7 di questa parte*) sarà necessariamente adeguata in Dio, sia in quanto egli ha l'idea del Corpo umano, sia in quanto ha le idee delle affezioni di questo Corpo, le quali (*per le Prop. 16, 25 e 27 di questa parte*) implicano la natura sia del Corpo umano sia dei corpi esterni; cioè (*per le Prop. 12 e 13 di questa parte*) questa idea sarà necessariamente adeguata in Dio, in quanto egli costituisce la Mente umana, ossia in quanto ha le idee che sono nella Mente umana. La Mente dunque (*per il Cor. della Prop. 11 di questa parte*) percepisce necessariamente in modo adeguato *A*, e questo sia in quanto percepisce se stessa, sia in quanto percepisce il suo Corpo o qualsiasi Corpo esterno, né *A* può essere concepito in altra maniera. – C.D.D.

Corollario.

Ne consegue che ci sono alcune idee o nozioni comuni a tutti gli uomini. Infatti (*per il Lem. 2*) tutti i corpi concordano in alcune cose che (*per la Prop. prec.*) devono essere percepite da tutti adeguatamente, ossia in modo chiaro e distinto.

PROPOSIZIONE XXXIX.

Anche di ciò che è comune e proprio al Corpo umano e a certi corpi esterni, dai quali il Corpo umano suole essere affetto, e che è ugualmente nella parte e nel tutto di ognuno di questi corpi, vi sarà nella Mente un'idea adeguata.

Dimostrazione.

Sia *A* ciò che è comune e proprio al Corpo umano e ad alcuni corpi esterni e che è ugualmente nel Corpo umano e in questi stessi corpi esterni, e che, infine, è parimenti nella parte e nel tutto di ognuno di questi corpi. Di questo *A* ci sarà in Dio un'idea adeguata (*per il Cor. della Prop. 7 di questa parte*), sia in quanto egli ha l'idea del Corpo umano, sia in quanto ha le idee dei corpi esterni in questione. Si supponga ora che il Corpo umano sia affetto da un corpo esterno mediante ciò che ha in comune con esso, cioè mediante *A*; l'idea di questa affezione implica la proprietà *A* (*per la Prop. 16 di questa parte*) e perciò (*per lo stesso Cor. della Prop. 7 di questa parte*) l'idea di questa

affezione, in quanto implica la proprietà A, sarà adeguata in Dio in quanto è affetto dall'idea del Corpo umano, cioè (*per la Prop. 13 di questa parte*) in quanto costituisce la natura della Mente umana; e perciò (*per il Cor. della Prop. 11 di questa parte*) questa idea è adeguata nella Mente umana. – C.D.D.

Corollario.

Ne consegue che la Mente tanto più è atta a percepire più cose adeguatamente quanto più il suo Corpo ha proprietà in comune con altri corpi.

PROPOSIZIONE XL.

Tutte le idee che nella Mente derivano da idee che in essa sono adeguate, sono anch'esse adeguate.

Dimostrazione.

Risulta evidente. Infatti quando diciamo che nella Mente umana un'idea deriva da idee che in essa sono adeguate, non diciamo altro (*per il Cor. della Prop. 11 di questa parte*) se non che nello stesso intelletto Divino c'è un'idea di cui Dio è causa, non in quanto è infinito né in quanto è affetto da moltissime idee di cose singole, ma solo in quanto costituisce l'essenza della Mente umana.

Scolio I.

Ho così spiegato la causa delle nozioni che si dicono *comuni* e che sono i fondamenti del nostro raziocinio. Ma vi sono altre cause di alcuni assiomi o nozioni che bisognerebbe spiegare con questo nostro metodo; da esse infatti risulterebbe quali nozioni siano più utili delle altre, e quali invece siano quasi di nessuna utilità. Inoltre quali siano comuni e quali siano chiare e distinte solo per coloro che non soffrono di pregiudizi, e quali infine siano mal fondate. Si potrebbe inoltre stabilire donde abbiano avuto origine quelle nozioni che si dicono *seconde* e di conseguenza gli assiomi che si fondano in esse, e altre cose ancora che un tempo ho meditato a questo proposito. Ma poiché le ho riservate a un altro Trattato, e anche per non annoiare con una eccessiva prolissità della trattazione, ho deciso di soprassedere su questo argomento.

Tuttavia, per non trascurare niente di ciò che occorre sapere, farò un cenno breve sulle cause dalle quali hanno avuto origine i termini detti *Trascendentali*, come Ente, Cosa, qualcosa, ecc. Questi termini derivano dal fatto che il Corpo umano, essendo limitato, è capace di formare in sé solo un certo numero di immagini, distintamente e

contemporaneamente (*che cosa sia l'Immagine l'ho spiegato nello Scolio della Prop. 17 di questa parte*); superato tale numero le immagini cominciano a confondersi, e se questo numero di immagini che il corpo è capace di formare distintamente e contemporaneamente viene superato di molto, le immagini si confonderanno del tutto fra loro. Stando così le cose, risulta dal *Corollario della Prop. 17 e dalla Prop. 18 di questa parte*, che la Mente umana potrà immaginare distintamente e simultaneamente tanti corpi quante sono le immagini che nel suo stesso Corpo possono esser formate insieme. Ma quando nel Corpo le immagini si confondono del tutto, anche la mente immaginerà confusamente e senza alcuna distinzione tutti i corpi e li comprenderà quasi sotto un unico attributo, cioè l'attributo dell'Ente, della Cosa, ecc. Questo si può anche dedurre dal fatto che le immagini non hanno sempre ugual vigore e anche da altre cause analoghe che qui non è il caso di spiegare; infatti per lo scopo cui tendiamo basta considerarne una. Infatti tutte si riducono al fatto che questi termini indicano idee molto confuse. Da simili cause sono inoltre nate quelle nozioni che chiamiamo *Universali*, come Uomo, Cavallo, Cane, ecc. Vale a dire, poiché nel Corpo umano si formano insieme tante immagini, per esempio di uomini, da superare la forza dell'immaginazione non proprio del tutto, ma al punto che la Mente non può immaginare le piccole differenze dei singoli uomini (cioè il colore, la grandezza di ciascuno, ecc.), né il loro numero preciso, e immagina distintamente solo ciò in cui tutti gli uomini concordano, in quanto il corpo ne è affetto; infatti il corpo è stato affetto soprattutto da questo (elemento comune), cioè da ciascuno singolo; e la Mente lo esprime con il nome *Uomo* e lo predica di infiniti singoli. Infatti, come abbiamo detto, essa non può immaginare il numero preciso dei singoli. Ma bisogna notare che queste nozioni non sono formate da tutti allo stesso modo, ma in ciascuno variano a seconda della cosa da cui il corpo è stato affetto più frequentemente e che la Mente immagina o ricorda con maggior facilità. Per esempio coloro che hanno più spesso considerato con ammirazione la statura degli uomini, con il nome *uomo* intendono un animale di statura eretta; coloro invece che sono soliti considerare qualche altro particolare, formeranno un'altra immagine comune degli uomini, e cioè che l'uomo è un animale che ride, un bipede senza piume, un animale razionale; e così per tutto il resto ognuno formerà immagini secondo la disposizione del proprio corpo. Perciò nessuna meraviglia se tra i filosofi che hanno voluto spiegare le cose naturali con le sole immagini delle cose siano sorte tante controversie.

Scolio II.

Da tutto quanto abbiamo detto appare chiaro che noi percepiamo molte cose e formiamo nozioni universali: 1) dalle singole cose

rappresentateci dai sensi in modo mutilo, confuso e senza ordine per l'intelletto (v. *il Cor. della Prop. 29 di questa parte*), e perciò sono solito chiamare tali percezioni conoscenza da esperienza vaga; 2) dai segni, per esempio dal fatto che udite o lette certe parole ci ricordiamo delle cose e ne formiamo alcune idee simili a quelle per cui immaginiamo le cose (v. *lo Scolio della Prop. 8 di questa parte*). In seguito chiamerò questi due modi di considerare le cose conoscenza di primo genere, opinione o immaginazione. 3) Infine dal fatto che abbiamo nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose (v. *il Cor. della Prop. 38, la Prop. 39 col suo Cor., e la Prop. 40 di questa parte*); e questo modo di considerare le cose lo chiamerò ragione e conoscenza di secondo genere. Oltre a questi due generi di conoscenza ce n'è ancora un terzo, come mostrerò in seguito, che chiamerò scienza intuitiva. E questo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata delle cose. Spiegherò tutto questo con un esempio solo. Si danno tre numeri, ad esempio, e vogliamo ottenerne un quarto che stia al terzo come il secondo al primo. I mercanti non hanno alcuna esitazione a moltiplicare il secondo per il terzo e a dividere il prodotto per il primo; appunto perché non si sono dimenticati di ciò che hanno imparato dal maestro senza alcuna dimostrazione, oppure perché hanno fatto spesso esperienza di questa operazione con numeri semplicissimi, oppure in virtù della Dimostrazione della Proposizione 19 del libro 7 di Euclide, cioè per la comune proprietà dei numeri proporzionali. Ma per i numeri semplicissimi non c'è bisogno di tutto questo. Per esempio, dati i numeri 1, 2, e 3 ognuno vede che il quarto numero proporzionale è 6, e ciò molto più chiaramente, perché dallo stesso rapporto che immediatamente intuiamo intercorre fra il primo e il secondo numero concludiamo il quarto numero.

PROPOSIZIONE XLI.

La conoscenza di primo genere è l'unica causa della falsità, invece quella di secondo e di terzo genere è necessariamente vera.

Dimostrazione.

Abbiamo detto nel precedente Scolio che alla conoscenza di primo genere appartengono tutte quelle idee che sono inadeguate e confuse; e perciò (*per la Prop. 35 di questa parte*) questa conoscenza è l'unica causa della falsità. Abbiamo poi detto che alla conoscenza di secondo e di terzo genere appartengono quelle idee che sono adeguate, perciò (*per la Prop. 34 di questa parte*) essa è necessariamente vera. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLII.

La conoscenza di secondo e di terzo genere, e non quella di primo, ci insegna a distinguere il vero dal falso.

Dimostrazione.

Questa *Proposizione* è di per sé evidente. Chi infatti sa distinguere il vero e il falso deve avere un'idea adeguata del vero e del falso; deve cioè (*per lo Scolio II della Prop. 40 di questa parte*) conoscere il vero e il falso con il secondo o terzo genere di conoscenza.

PROPOSIZIONE XLIII.

Chi ha un'idea vera sa nello stesso tempo di avere un'idea vera e non può dubitare della verità della cosa.

Dimostrazione.

In noi un'idea vera è quella che è adeguata in Dio, in quanto si esplica attraverso la natura della Mente umana (*per il Cor. della Prop. 11 di questa parte*). Poniamo quindi che in Dio, in quanto si esplica attraverso la natura della Mente umana, ci sia l'idea adeguata A. Di questa idea ci deve necessariamente essere anche in Dio l'idea, che si riferisce a Dio nello stesso modo dell'idea A (*per la Prop. 20 di questa parte la cui Dimostrazione è universale*). Ma si suppone che l'idea A sia riferita a Dio in quanto si esplica attraverso la natura della Mente umana; quindi anche l'idea dell'idea A deve riferirsi a Dio; cioè (*per lo stesso Cor. della Prop. 11 di questa parte*) questa idea adeguata dell'idea A sarà nella stessa Mente che ha l'idea adeguata A. Perciò chi ha un'idea adeguata, ossia (*per la Prop. 34 di questa parte*) chi conosce veramente una cosa, deve nello stesso tempo avere un'idea adeguata della sua cognizione, cioè la cognizione vera, vale a dire deve nello stesso tempo esserne certo (*com'è di per sé manifestato*). – C.D.D.

Scolio.

Nello *Scolio della Prop. 21 di questa parte*, ho spiegato che cosa sia l'idea dell'idea; ma bisogna notare che la *Prop. precedente* è abbastanza manifesta di per sé. Infatti nessuno che abbia una idea vera ignora che una idea vera implica la massima certezza; infatti avere un'idea vera non significa altro che conoscere perfettamente, cioè nel modo migliore, una cosa; e di questa cosa nessuno può proprio dubitare, a meno che non ritenga l'idea qualcosa di muto, come la pittura di un quadro, e non un modo del pensare, cioè lo stesso intendere; e, mi domando, chi può sapere di intendere una cosa se prima non la intende? Cioè chi può sapere di esser certo di una cosa se prima non è certo di questa cosa? Inoltre che cosa vi può essere di più chiaro e di più certo che sia norma della verità, se non l'idea vera? Certamente

come la luce manifesta se stessa e le tenebre così la verità è norma di se stessa e del falso. E con questo ritengo di aver risposto alla seguenti questioni; cioè se un'idea vera si distingue da una falsa solo in quanto si dice che concorda con il suo ideato, allora l'idea vera non ha alcuna realtà o perfezione maggiore rispetto alla falsa (poiché si distinguono solo per la denominazione estrinseca) e, di conseguenza, neanche l'uomo che ha idee vere è migliore dell'uomo che ha idee false? E poi da che cosa deriva che gli uomini abbiano idee false? E inoltre come può qualcuno sapere con certezza di avere idee che concordano con i loro ideati? A questi interrogativi ritengo di aver già risposto. Infatti, riguardo alla differenza fra idea vera e idea falsa, dalla *Prop. 35 di questa parte* risulta che quella sta a questa come l'ente al non ente. Ho mostrato inoltre chiaramente le cause della falsità dalla *Prop. 19* fino alla *Prop. 35 Scolio* compreso. Da queste *Proposizioni* è anche evidente quale sia la differenza fra l'uomo che ha idee vere e l'uomo che ha solo idee false. Per quanto infine riguarda l'ultimo punto, ossia come l'uomo possa sapere di avere un'idea che concordi con il suo ideato, ho appena spiegato esaurientemente che questo nasce dal solo fatto di avere un'idea che concorda con il suo ideato, cioè dal fatto che la verità è norma di se stessa. A questo aggiungi che la nostra Mente, in quanto percepisce le cose secondo verità, è una parte dell'infinito intelletto di Dio (*per il Cor. della Prop. 11 di questa parte*); e perciò è altrettanto necessario che le idee chiare e distinte della Mente siano vere quanto è necessario che lo siano le idee di Dio.

PROPOSIZIONE XLIV.

È proprio della natura della Ragione considerare le cose non come contingenti, ma come necessarie.

Dimostrazione.

È proprio della natura della ragione percepire le cose in modo vero (*per la Prop. 41 di questa parte*), cioè (*per l'Ass. 6 della I parte*) come sono in sé, vale a dire (*per la Prop. 26 della I parte*) non come contingenti ma come necessarie.

Corollario I.

Ne consegue che dipende dalla sola immaginazione considerare le cose, sia rispetto al passato sia rispetto al futuro, come contingenti.

Scolio.

Spiegherò con poche parole per qual motivo ciò avvenga. Abbiamo prima mostrato (*nella Prop. 17 con il suo Cor.*) che la Mente, anche

quando le cose non esistono, le immagina sempre come presenti a se stessa, a meno che non intervengano cause che escludano la loro presente esistenza. Abbiamo poi mostrato (*nella Prop. 18 di questa parte*) che se il Corpo umano è affetto insieme da due corpi esterni, quando in seguito la Mente ne immaginerà uno dei due, immediatamente si ricorderà anche dell'altro, cioè li considererà entrambi presenti a se stessa finché non intervengano cause che escludano la loro presente esistenza. Nessuno dubita, inoltre, che immaginiamo anche il tempo, e questo perché immaginiamo che i corpi si muovano, alcuni più lentamente altri più velocemente, oppure con la stessa velocità. Supponiamo dunque che un bambino ieri mattina abbia visto Pietro, nel pomeriggio Paolo, e alla sera Simeone, e questa mattina di nuovo Pietro. Dalla *Prop. 18 di questa parte* risulta che appena il bambino vede la luce mattutina, immaginerà subito che il sole percorra la stessa parte di cielo come ha visto il giorno prima, cioè il giorno intero, e con il mattino immaginerà Pietro, con il pomeriggio Paolo e con la sera Simeone, cioè l'esistenza di Pietro, Paolo e Simeone in relazione al tempo futuro; ma se invece vede nell'ora serale Simeone ricollega Paolo e Pietro al tempo passato, li immagina cioè insieme al passato; e questo tanto più costantemente quanto più spesso li ha visti in quest'ordine. Se invece una sera capita che veda Giacomo al posto di Simeone, il mattino seguente immaginerà insieme alla sera ora Simeone ora Giacomo, e non tutti e due insieme. Si suppone infatti che egli abbia visto di sera soltanto uno dei due e non entrambi. La sua immaginazione quindi ondeggerà, e insieme al tempo futuro della sera immaginerà ora l'uno ora l'altro, cioè non considererà come futuro nessuno dei due con sicurezza, ma tutti e due contingentemente. E questo fluttuare dell'immaginazione sarà il medesimo se l'immaginazione riguarda cose che consideriamo allo stesso modo, sia in relazione al passato o al presente, sia in relazione al futuro, come contingenti.

Corollario II.

È proprio della natura della Ragione percepire le cose sotto una certa specie d'eternità.

Dimostrazione.

È infatti nella natura della ragione considerare le cose come necessarie e non come contingenti (*per la Prop. prec.*). Essa percepisce infatti questa necessità delle cose secondo verità (*per la Prop. 41 di questa parte*), cioè (*per l'Ass. 6 della I parte*) come è in sé. Ma (*per la Prop. 16 della I parte*) questa necessità delle cose è la stessa necessità dell'eterna natura di Dio, quindi è proprio della natura della ragione considerare le cose sotto questa specie di eternità. Si aggiunga che i

fondamenti della ragione sono nozioni (*per la Prop. 38 di questa parte*) che spiegano quelle cose che sono comuni a tutti gli uomini, e che (*per la Prop. 37 di questa parte*) non spiegano l'essenza di alcuna cosa singola; e che perciò devono essere concepite senza alcuna relazione temporale ma sotto una certa specie di eternità. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLV.

Ogni idea di un Corpo qualsiasi, o di una cosa singola esistente in atto, implica necessariamente l'essenza eterna e infinita di Dio.

Dimostrazione.

L'idea di una cosa singola esistente in atto implica necessariamente sia l'essenza sia l'esistenza di tale cosa (*per il Cor. della Prop. 8 di questa parte*). Ma le cose singole (*per la Prop. 15 della I parte*) non possono essere concepite senza Dio; però, poiché (*per la Prop. 6 di questa parte*) hanno per causa Dio, in quanto è considerato sotto l'attributo di cui le cose stesse sono modi, le loro idee devono necessariamente implicare (*per l'Ass. 4 della I parte*) il concetto del loro attributo, cioè (*per la Def. 6 della I parte*) l'essenza eterna e infinita di Dio. – C.D.D.

Scolio.

Qui per esistenza non intendo la durata, ossia l'esistenza concepita astrattamente come una certa specie di quantità. Io parlo infatti della natura stessa dell'esistenza, che è attribuita alle singole cose, per il fatto che dall'eterna necessità della natura di Dio derivano infinite cose in infiniti modi (*v. la Prop. 16 della I parte*). Io parlo, cioè, della esistenza stessa delle cose singole in quanto sono in Dio. Infatti, benché ogni singola cosa sia determinata da un'altra ad un certo modo di esistenza, tuttavia la forza con cui ognuna persevera nell'esistenza deriva dall'eterna necessità della natura di Dio. A questo proposito vedi il *Cor. della Prop. 24 della I parte*.

PROPOSIZIONE XLVI.

La conoscenza dell'eterna e infinita essenza di Dio, implicita in ogni idea, è adeguata e perfetta.

Dimostrazione.

La dimostrazione della *Proposizione* precedente è Universale, e sia che si consideri una cosa come parte o come tutto, la sua idea, sia della parte sia del tutto (*per la Prop. prec.*) implica l'essenza eterna e infinita di Dio. Quindi ciò che dà la conoscenza dell'essenza eterna e infinita di Dio è comune a tutte le cose ed è ugualmente nella parte e

nel tutto, e perciò (*per la Prop. 38 di questa parte*) questa conoscenza sarà adeguata. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLVII.

La Mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio.

Dimostrazione.

La Mente umana ha idee (*per la Prop. 22 di questa parte*) con le quali percepisce sé (*per la Prop. 23 di questa parte*), il proprio Corpo (*per la Prop. 19 di questa parte*) e i corpi esterni (*per il Cor. I della Prop. 16 e per la Prop. 17 di questa parte*) come esistenti in atto; perciò (*per le Prop. 45 e 46 di questa parte*) ha una conoscenza adeguata della essenza eterna e infinita di Dio. – C.D.D.

Scolio.

Vediamo quindi che l'essenza infinita di Dio e la sua eternità sono note a tutti. E poiché tutte le cose sono in Dio e sono concepite per mezzo di Dio, ne deriva che noi da questa conoscenza possiamo dedurre moltissime cose che conosciamo adeguatamente, e formare quindi quel terzo genere di conoscenza del quale abbiamo parlato nello *Scolio 2 della Proposizione 40 di questa parte*, e della cui importanza e utilità dovremo parlare nella *V parte*. Che poi gli uomini non abbiano di Dio una conoscenza chiara come quella delle nozioni comuni deriva dal fatto che essi non possono immaginare Dio come immaginano i corpi, e che hanno congiunto il nome di Dio con le immagini delle cose che sono soliti vedere; e questo gli uomini possono difficilmente evitarlo poiché sono continuamente affetti da corpi esterni. E certamente la maggior parte degli errori consiste solo in questo, che non assegnano correttamente i nomi alle cose. Se infatti qualcuno dice che le linee tracciate dal centro del cerchio alla circonferenza sono disuguali, è chiaro che, almeno in quel momento, egli intende per cerchio qualcosa di diverso da quello che intendono i Matematici. Così quando gli uomini sbagliano nel calcolo hanno in mente numeri diversi da quelli che ci sono sulla carta. Poiché, se si considera la loro mente, essi non sbagliano affatto; tuttavia ci sembra che sbaglino perché riteniamo che abbiano in mente gli stessi numeri che ci sono sulla carta. Se così non fosse non crederemmo affatto che essi sbaglino; come non ho creduto, quando poco fa ho sentito un tale gridare che il suo atrio era volato nella gallina del vicino, che egli sbagliasse perché il suo pensiero mi appariva abbastanza chiaro. Così nasce la maggior parte delle controversie, o perché gli uomini non esprimono correttamente il proprio pensiero, o perché interpretano

male il pensiero altrui. Infatti quando si contraddicono di più pensano o le stesse cose o cose differenti, così che ciò che negli altri considerano errori e assurdità non lo sono.

PROPOSIZIONE XLVIII.

Nella Mente non vi è alcuna volontà assoluta o libera; ma la Mente è determinata a volere questo o quello da una causa che è anch'essa determinata da un'altra, e questa a sua volta da un'altra, e così all'infinito.

Dimostrazione.

La Mente è un certo e determinato modo di pensare (*per la Prop. 11 di questa parte*), e perciò (*per il Cor. 2 della Prop. 17 della I parte*) non può essere causa libera delle proprie azioni, ossia non può avere l'assoluta facoltà di volere e di non volere; ma deve essere determinata a volere questo o quello (*per la Prop. 28 della I parte*) da una causa che è anch'essa determinata, e questa a sua volta da un'altra, ecc. – C.D.D.

Scolio.

Allo stesso modo si dimostra che nella Mente non c'è alcuna facoltà assoluta di comprendere, desiderare, amare, ecc. Ne consegue che queste e simili facoltà o sono del tutto fittizie o non sono altro che enti *Metafisici*, ossia Universali, che siamo soliti formare da cose particolari. Così che l'intelletto e la volontà stanno a questa o a quella idea, o a questa o quella soluzione, come la «pietrosità» sta a questa o quella pietra, o come l'uomo sta a Pietro e a Paolo. Abbiamo invece spiegato nell'*Appendice della I parte* la causa per cui gli uomini si ritengono liberi. Ma prima di procedere oltre bisogna qui notare che per volontà intendo la facoltà di affermare e negare, e non il desiderio; intendo cioè la facoltà con cui la Mente afferma o nega che qualcosa è vero o falso, e non il desiderio con cui la Mente desidera o respinge le cose. Ma dopo aver dimostrato che queste facoltà sono nozioni universali che non si distinguono dalle cose singole da cui le formiamo, bisogna ora indagare se le volizioni stesse non siano qualcosa di diverso dalle idee stesse delle cose. Bisogna ricercare, dico, se nella mente non vi sia un'affermazione o negazione diversa da quella che l'idea implica in quanto idea; su questo argomento vedi la *Proposizione* seguente e anche la *Definizione 3 di questa parte*, affinché il pensiero non finisca per diventare una specie di pittura. Per idee non intendo infatti le immagini che si formano in fondo all'occhio, o, se si preferisce, in mezzo al cervello, ma i concetti del Pensiero.

PROPOSIZIONE XLIX.

Nella Mente non vi è alcuna volizione, ossia alcuna affermazione e negazione, tranne quella che l'idea, in quanto idea, implica.

Dimostrazione.

Nella Mente (*per la Prop. prec.*) non vi è alcuna facoltà assoluta di volere e di non volere, ma soltanto volizioni singole, cioè questa e quella affermazione, questa e quella negazione. Concepiamo dunque una volizione singola, ad esempio quel modo di pensare, con cui la Mente afferma che i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti. Questa affermazione implica il concetto, ossia l'idea del triangolo, cioè non può essere concepita senza l'idea del triangolo. È infatti come se dicessi che *A* deve implicare il concetto di *B*, e che *A* non può essere concepito senza *B*. Quindi anche questa affermazione (*per l'Ass. 3 di questa parte*) non può né essere né venir concepita senza l'idea del triangolo. Inoltre questa idea del triangolo deve implicare questa medesima affermazione, e cioè che i suoi tre angoli sono uguali a due retti. Perciò, anche inversamente, quest'idea del triangolo non può essere né essere concepita senza questa affermazione, e quindi (*per la Def. 2 di questa parte*) questa affermazione appartiene all'essenza dell'idea del triangolo e non è altro che questa stessa idea. E ciò che abbiamo detto di questa volizione (dato che l'abbiamo scelta a piacere) va detto anche di qualsiasi volizione, che cioè essa non è nulla al di fuori dell'idea. – C.D.D.

Corollario.

Volontà e intelletto sono una sola e medesima cosa.

Dimostrazione.

La volontà e l'intelletto non sono nulla al di fuori delle stesse singole volizioni e idee (*per la Prop. 48 di questa parte con il suo Scolio*). Ma la volizione singola e l'idea (*per la Prop. prec.*) sono una sola e medesima cosa, quindi la volontà e l'intelletto sono una sola e medesima cosa. – C.D.D.

Scolio.

Con ciò abbiamo eliminata quella che è comunemente ritenuta la causa dell'errore. Abbiamo poi mostrato che la falsità consiste nella sola privazione che le idee mutile e confuse implicano. Perciò un'idea falsa, in quanto è falsa, non comporta certezza. Quando dunque diciamo che l'uomo si acquieta nel falso e non ne dubita, con questo non diciamo che egli sia certo, ma solo che non dubita, ossia che si acquieta nel falso perché non ci sono cause che facciano ondeggiare la sua immaginazione. Su questo argomento *vedi lo Scolio della Prop. 44*

di questa parte. Benché dunque si supponga che l'uomo aderisca al falso, tuttavia non diciamo mai che egli è certo. Infatti per certezza intendiamo qualcosa di positivo (v. *la Prop. 43 di questa parte con il suo Scolio*), e non certo mancanza di dubbio. Ma per una spiegazione più approfondita della *Proposizione* precedente si devono fare alcuni avvertimenti. Mi resta ancora da rispondere alle obiezioni che possono essere rivolte a questa nostra dottrina; e inoltre, per rimuovere ogni scrupolo, ho ritenuto che valesse la pena indicare alcuni vantaggi di questa dottrina. Alcuni soltanto dico, poiché i più importanti si capiranno meglio da ciò che diremo nella Quinta Parte.

Comincio dunque dal primo punto, e richiamo i Lettori a distinguere accuratamente tra l'idea, o concetto della Mente, e le immagini delle cose che immaginiamo. Inoltre bisogna che distinguiamo fra le idee e le parole con cui indichiamo le cose. Infatti molti, o perché hanno confuso appieno questi tre termini, immagini, parole, idee, o perché non li hanno differenziati con sufficiente cura e cautela, hanno completamente ignorato questa dottrina della volontà, tanto necessaria a conoscersi, sia per la speculazione, sia per una saggia condotta di vita. Così quelli che ritengono che le idee consistano nelle immagini che si formano in noi per l'incontro dei corpi, sono convinti che le idee di cose di cui non possiamo formare alcuna immagine somigliante non siano idee ma soltanto finzioni che noi ci raffiguriamo con il libero arbitrio della volontà; considerano quindi le idee come mute pitture di un quadro, e prevenuti da questo pregiudizio, non vedono che l'idea, in quanto idea, implica affermazione e negazione. Inoltre, quelli che confondono le parole con l'idea o con l'affermazione stessa che l'idea implica, credono di poter volere contrariamente a ciò che sentono; mentre, invece, è con le sole parole che affermano o negano il contrario di quello che sentono. Potrà facilmente eliminare questi pregiudizi chi bada alla natura del pensiero, che non implica affatto il concetto di estensione; e perciò capirà chiaramente che l'idea (poiché è un modo del pensare) non consiste né nell'immagine di qualcosa, né in parole. Infatti l'essenza delle parole e delle immagini è costituita dai soli moti corporei che non implicano affatto il concetto del pensiero. Ma queste poche raccomandazioni basteranno, e passo quindi alle obiezioni di cui ho fatto cenno.

Di tali obiezioni la prima è che alcuni ritengono per certo che la volontà si estenda al di là dell'intelletto e che perciò sia diversa da esso. Invece la ragione per cui credono che la volontà si estenda più in là dell'intelletto è che dicono di sperimentare di non aver bisogno di assentire, cioè di affermare e negare, maggiore di quella che già abbiamo, per assentire a un'infinità di altre cose che non percepiamo, bensì di una maggiore facoltà di intendere. La volontà si distingue dunque dall'intelletto perché questo sarebbe finito e quella invece

infinita.

In secondo luogo ci si può obiettare che l'esperienza sembra non insegnare niente più chiaro di questo, e cioè che possiamo sospendere il nostro giudizio per non assentire alle cose che percepiamo; e questo è anche confermato dal fatto che non si dice che qualcuno s'inganna in quanto percepisce qualcosa, ma solo in quanto dà il suo assenso o lo rifiuta. Per esempio chi immagina un cavallo alato, non per questo ammette che ci sia il cavallo alato, cioè non si inganna, a meno che non ammetta contemporaneamente che il cavallo alato c'è; l'esperienza quindi sembra non insegnarci niente di più chiaro di questo, cioè che la volontà, ossia facoltà di assentire, è libera e diversa dalla facoltà di intendere.

In terzo luogo ci si può obiettare che una affermazione non sembra contenere più realtà di un'altra, cioè non pare che occorra maggior potenza per affermare che è vero ciò che è vero, che non per affermare che è vero ciò che è falso; percepiamo invece che un'idea ha più realtà o perfezione di un'altra; infatti quanto più alcuni oggetti sono superiori ad altri, tanto più le loro idee sono più perfette delle altre; e anche da questo sembra risultare una differenza fra la volontà e l'intelletto.

In quarto luogo ci si può obiettare: se l'uomo non agisce per la libertà della sua volontà che cosa accadrà mai se si trovasse in equilibrio come l'asina di Buridano? Morirebbe forse di fame e di sete? Se lo ammetto sembrerà che io concepisca un'asina o una statua di uomo, non già un uomo, se invece lo nego, egli si determinerà da sé, e di conseguenza avrà la facoltà di andare dove vuole e di fare tutto ciò che vuole. Oltre a queste, forse ci possono essere altre obiezioni, ma poiché non sono tenuto a intercalare qui tutto ciò che ciascuno può sognare a suo talento, cercherò di rispondere soltanto a queste obiezioni e lo farò quanto più brevemente mi sarà possibile.

Per quanto riguarda la prima obiezione dichiaro di ammettere che la volontà si estende più in là dell'intelletto se per intelletto si intendono solo le idee chiare e distinte; ma nego che la volontà si estenda più in là delle percezioni, cioè della facoltà di concepire, e non vedo proprio perché si debba dire che la facoltà di volere è infinita, a preferenza della facoltà del sentire; infatti così come con la stessa facoltà di volere possiamo affermare infinite cose (una dopo l'altra, però, perché non possiamo affermare infinite cose contemporaneamente), così pure con la medesima facoltà di sentire possiamo sentire ossia percepire infiniti corpi (uno dopo l'altro, però). E se poi dicono che ci sono infinite cose che non possiamo percepire? Io replico che noi non possiamo tener loro dietro con alcun pensiero e di conseguenza con alcuna facoltà di volere. Ma, inoltre dicono: se Dio volesse farcele percepire dovrebbe darci anche una maggior facoltà di

percepire, e non già una facoltà di volere maggiore di quella che ci ha già dato. Ed è come se dicessero che se Dio volesse farci intendere infiniti altri enti dovrebbe anche darci un intelletto maggiore, e non un'idea dell'ente più universale di quella che ci ha dato, per comprenderli. Abbiamo infatti mostrato che la volontà è un ente universale, cioè un'idea con la quale spieghiamo tutte le singole volizioni, ossia ciò che è comune a tutte. E poiché credono che questa idea comune o universale di tutte le volizioni sia una facoltà, nessuna meraviglia che poi dicano che questa facoltà si estende all'infinito oltre i limiti dell'intelletto. L'universale, infatti, si dice ugualmente di un individuo solo, di più o di infiniti individui.

Alla seconda obiezione rispondo negando che noi abbiamo il libero potere di sospendere il giudizio. Infatti quando diciamo che qualcuno sospende il giudizio, non diciamo altro se non che egli capisce di non percepire adeguatamente una cosa. E quindi la sospensione del giudizio è in realtà una percezione e non una libera volontà. Per capirlo più chiaramente pensiamo un fanciullo che immagini un cavallo alato e non percepisca nient'altro. Poiché questa immaginazione implica l'esistenza del cavallo (*per il Cor. della Prop. 17 di questa parte*) e il fanciullo non percepisce niente che tolga l'esistenza al cavallo, necessariamente egli considererà il cavallo come presente e non potrà dubitare della sua esistenza benché non ne sia certo. Questo lo sperimentiamo ogni giorno nei sogni, e non credo che ci sia qualcuno che ritenga di avere, mentre sogna, il libero potere di sospendere il giudizio sulle cose che sogna, e di poter non sognare quello che sogna di vedere; e tuttavia accade che anche nei sogni sospendiamo il giudizio, quando cioè sogniamo di sognare. Ammetto inoltre che nessuno si sbaglia in quanto percepisce, ammetto, cioè che le immaginazioni della mente, considerate in sé, non implicano errore (*v. lo Scolio della Prop. 17 di questa parte*); ma nego che l'uomo in quanto percepisce non affermi nulla. Infatti cos'è percepire un cavallo alato se non affermare che il cavallo ha le ali? Se, infatti, la Mente non percepisce nient'altro all'infuori del cavallo lo considererebbe come presente a sé e non avrebbe alcun motivo di dubitare della sua esistenza, né alcuna facoltà di dissentire, a meno che l'immaginazione del cavallo alato non sia unita a un'idea che escluda l'esistenza del cavallo, o che non percepisca che l'idea che ha del cavallo alato è inadeguata e allora necessariamente o negherà l'esistenza di quel cavallo o ne dubiterà.

Con ciò ritengo di aver risposto anche alla terza obiezione, e cioè che la volontà è qualcosa di universale che si predica di tutte le idee e che indica soltanto ciò che è comune a tutte le idee, cioè l'affermazione. L'essenza adeguata dell'affermazione, in quanto è così astrattamente concepita, deve perciò essere in ogni idea, e per questa

ragione soltanto deve essere uguale in tutte; ma non in quanto la si considera come costituente l'essenza dell'idea; infatti in questo senso le affermazioni singole differiscono fra loro come le stesse idee. Per esempio l'affermazione che l'idea del cerchio implica è diversa da quella del triangolo, così come l'idea del cerchio è diversa da quella del triangolo. Quindi nego assolutamente che occorra una uguale potenza di pensiero per affermare che è vero ciò che è vero, o che è falso ciò che è vero. Infatti se si considera la mente, queste due affermazioni stanno l'una all'altra come l'ente al non ente, non vi è infatti nelle idee nulla di positivo che costituisca la forma della falsità (v. la Prop. 35 di questa parte con il suo Scolio e lo Scolio della Prop. 47). Perciò qui bisogna prima di tutto notare quanto facilmente ci inganniamo quando confondiamo gli universali con le cose singole, e gli enti di ragione e le astrazioni con le cose reali.

Per quanto riguarda, infine, la quarta obiezione ammetto pienamente che un uomo, in una tale situazione di equilibrio (che cioè non percepisca nient'altro che la fame e la sete, il tal cibo e la tal bevanda) morirà di fame e di sete. E se mi domandassero se un uomo siffatto non debba esser ritenuto un asino piuttosto che un uomo? Rispondo che non lo so, e non so neanche quanto si debba stimare chi s'impicca, e quanto si debbano stimare i bambini, gli stolti, i pazzi, ecc.

Rimane tuttavia da indicare quanto la conoscenza di questa dottrina sia utile per la vita, e lo capiremo facilmente da ciò che segue. Vale a dire:

1) Essa ci insegna che noi agiamo per solo volere di Dio, e quanto più siamo partecipi della natura divina tanto più compiamo azioni perfette e tanto meglio comprendiamo Dio. Questa dottrina, dunque, oltre a rasserenarci completamente l'animo, ha anche il vantaggio d'insegnarci in che cosa consiste la nostra somma felicità o beatitudine, cioè nella sola conoscenza di Dio dalla quale siamo indotti a compiere solo quelle azioni che sono suggerite dall'amore e dalla pietà. Dal che si capisce chiaramente quanto siano lontani da una retta interpretazione della virtù coloro che quasi per ricompensa della virtù e delle buone azioni, così come per la loro assoluta sottomissione, si aspettano di esser premiati da Dio, come se la virtù stessa e l'obbedienza a Dio non fossero la felicità stessa e la somma libertà.

2) Ci insegna come dobbiamo comportarci riguardo ai casi della fortuna, che non sono in nostro potere, cioè riguardo a quelle cose che non derivano dalla nostra natura; e cioè ci insegna ad aspettare e sopportare con equanimità le due facce della fortuna, poiché in fondo tutte le cose derivano dall'eterno decreto di Dio con la stessa necessità

con cui dall'essenza del triangolo deriva che la somma dei tre angoli è uguale a due retti.

3) Giova, inoltre, alla vita sociale, in quanto insegna a non odiare nessuno, a non disprezzare, schernire, adirarsi, invidiare. Insegna inoltre ad essere ognuno contento del proprio e ad aiutare il prossimo, non per femminile misericordia, parzialità o superstizione, ma seguendo solo la guida della ragione, cioè secondo quello che il tempo e la ragione richiedono. Come mostrerò nella Quarta Parte.

4) Questa dottrina, infine, giova anche, e non poco, alla comune società: in quanto insegna in qual modo si debbano governare e guidare i cittadini, affinché non siano dei servi, ma compiano liberamente le azioni migliori. E con ciò ho assolto il compito che mi ero proposto di svolgere in questo *Scolio*. Metto quindi fine alla nostra Seconda Parte, in cui ritengo di aver spiegato abbastanza diffusamente e, per quanto lo permette la difficoltà dell'argomento, chiaramente, la natura della Mente umana e delle sue proprietà, e di aver detto cose da cui si potranno trarre molte ottime conclusioni, assai utili e necessarie a sapersi, come in parte risulterà da quanto segue.

PARTE TERZA

ORIGINE E NATURA DEGLI AFFETTI¹

PREFAZIONE

La maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti e sul modo di vivere degli uomini, sembra che trattino non di cose naturali, che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono al di fuori della natura. Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come un impero nell'impero. Infatti credono che l'uomo sconvolga l'ordine della natura, più che seguirlo, e che abbia sulle proprie azioni un potere assoluto, e che non sia determinato da altro che da se stesso. Attribuiscono poi la causa dell'impotenza e dell'incostanza umana non al comune potere della natura ma a un presunto vizio della natura umana, e perciò la compiangono, la deridono, la disprezzano, o, più comunemente, la detestano; e chi con maggior eloquenza o arguzia sa cogliere l'impotenza della Mente umana passa per uomo divino. Tuttavia non sono mancati uomini assai illustri (alla cui fatica e operosità riconosciamo di dover molto) che hanno scritto cose eccellenti sul giusto modo di vivere e hanno dato ai mortali consigli pieni di saggezza; ma nessuno, che io sappia, ha determinato la natura e le forze degli Affetti, e che cosa possa fare la Mente per dominarli. So bene che il celeberrimo Cartesio, benché anch'egli abbia creduto che la Mente è dotata di un potere assoluto sulle sue azioni, ha cercato tuttavia di spiegare gli Affetti umani mediante le loro cause prime e, nello stesso tempo, ha cercato di indicare la via per cui la Mente potesse ottenere il potere assoluto sugli Affetti; ma secondo me non ha dimostrato altro che l'acume del suo grande ingegno, come a suo tempo dimostrerò. Infatti io voglio tornare a coloro che preferiscono detestare e irridere gli Affetti e le azioni degli uomini piuttosto che comprendere. A costoro sembrerà certamente strano che io mi accinga a trattare dei vizi e delle stoltezze umane secondo il metodo Geometrico, e che voglia dimostrare con un ragionamento rigproso cose che essi proclamano incompatibili con la ragione, vane, assurde, orrende. Ma ecco quale è il mio argomento. Nella natura nulla accade che possa essere attribuito a un suo vizio; infatti la natura è sempre la stessa e la sua virtù e potenza di agire è ovunque una sola e medesima, ossia le leggi e le norme della natura, secondo le quali ogni cosa accade e da una forma si muta in un'altra, sono ovunque e

sempre le medesime, e perciò anche il modo d'intendere la natura di tutte le cose, quali che siano, deve essere uno e medesimo, ossia in base alle leggi e alle norme universali della natura. Quindi gli Affetti dell'odio, dell'ira, dell'invidia, ecc., in sé considerati, derivano dalla stessa necessità e virtù della natura, come le altre singole cose; e perciò ammettono determinate cause per mezzo delle quali vengono conosciuti e hanno determinate proprietà degne della nostra conoscenza come le proprietà di qualunque altra cosa di cui la sola contemplazione basta a dilettarci. Tratterò dunque della natura e delle forze degli Affetti e del potere della Mente su di essi, con lo stesso Metodo con cui nelle parti precedenti ho trattato di Dio e della Mente, e considererò le azioni e desideri umani come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi.

1. Abbiamo tradotto il sostantivo latino *affectus* con l'italiano *affetto* onde conservare al termine quel senso di passività che Spinoza intendeva attribuirgli. Altri traduttori, diversamente da noi, hanno usato il termine *passione*, incuranti della distinzione spinoziana tra *affectus* e *passio*. Il lettore intenda la parola *affetto* nel senso più esteso e moderno di *sentimento*, o *stato d'animo*.

DEFINIZIONI

I. Chiamo causa adeguata quella causa il cui effetto può essere percepito in modo chiaro e distinto per mezzo di essa stessa. Invece chiamo inadeguata o parziale quella causa il cui effetto non può essere inteso per mezzo di essa soltanto.

II. Dico che noi agiamo quando in noi o fuori di noi accade qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè (*per la Def. prec.*) quando dalla nostra natura, in noi o fuori di noi, deriva qualcosa che per mezzo di essa sola può esser capito in modo chiaro e distinto. Al contrario dico che patiamo quando in noi accade qualcosa, o quando dalla nostra natura deriva qualcosa di cui noi siamo soltanto una causa parziale.

III. Per Affetto intendo le affezioni del Corpo, dalle quali la potenza di agire del Corpo stesso viene aumentata o diminuita, aiutata o impedita, e insieme anche le idee di queste affezioni.

Quindi, se possiamo essere causa adeguata di qualcuna di queste affezioni allora per Affetto intendo un'azione, nel caso contrario una passione.

Postulati.

1) Il corpo umano può essere affetto in molti modi dai quali la sua potenza di agire viene aumentata o diminuita, e anche in altri modi che non rendono la sua potenza di agire né maggiore né minore.

Questo postulato, o assioma, si basa sul *Postulato I* e sui *Lemmi 5 e 6* che sono dopo la *Proposizione 13* della Parte II.

2) Il Corpo umano può subire molti cambiamenti e conservare nondimeno le impressioni o le tracce degli oggetti (*a questo proposito v. il Post. 5 della II parte*), e di conseguenza le immagini stesse delle cose (*per la loro Def. v. lo Scolio della Prop. 17 della II parte*).

PROPOSIZIONE I.

La nostra Mente in alcune cose agisce e in altre subisce, ossia in quanto ha idee adeguate è necessariamente attiva, in quanto ha idee inadeguate è necessariamente passiva.

Dimostrazione.

Le idee di ogni Mente umana sono alcune, adeguate, altre, invece, incomplete e confuse (*per lo Scolio della Prop. 40 della II parte*). Ma le idee che sono adeguate in una Mente, lo sono anche in Dio in quanto egli costituisce l'essenza della Mente stessa (*per il Cor. della Prop. 11 della II parte*), e quindi le idee che sono inadeguate nella Mente sono

adeguate in Dio (*per lo stesso Cor.*), non in quanto egli contiene in sé soltanto l'essenza di questa Mente, ma anche in quanto contiene nello stesso tempo le Menti delle altre cose. Inoltre da ogni idea data deve derivare necessariamente un effetto (*per la Prop. 36 della I parte*) del quale Dio è causa adeguata (v. *la Def. 1*)¹, non in quanto è infinito, ma in quanto è considerato affetto da quella data idea (v. *la Prop. 9 della II parte*). Ma di questo effetto, di cui Dio è causa in quanto è affetto da un'idea che nella Mente di qualcuno è adeguata, egli è causa adeguata (*per il Cor. della Prop. 11 della II parte*). Quindi la nostra Mente (*per la Def. 2*) in quanto ha idee adeguate è necessariamente attiva. E questo è il primo punto. Inoltre, di ogni cosa che deriva necessariamente da un'idea, che è adeguata in Dio, non in quanto egli ha in sé soltanto la Mente di un solo uomo, ma in quanto ha in sé le Menti di altre cose insieme alla Mente di quell'uomo, di tal cosa (*per lo stesso Cor. della Prop. 11 della II parte*) la Mente di quell'uomo non è causa adeguata ma parziale, e quindi (*per la Def. 2*) la Mente in quanto ha idee inadeguate è necessariamente passiva in certe cose. E questo è il secondo punto. La nostra Mente dunque... ecc. – C.D.D.

Corollario.

Ne consegue che la Mente è asservita a tante più passioni quanto più numerose sono le idee inadeguate, e, al contrario, è tanto più attiva quanto più numerose sono le idee adeguate.

PROPOSIZIONE II.

Né il Corpo può determinare la Mente a pensare, né la Mente può determinare il Corpo al moto, alla quiete o a qualche altra cosa (se c'è).

Dimostrazione.

Tutti i modi di pensare hanno per causa Dio, in quanto è cosa pensante e non in quanto viene spiegato mediante un altro attributo (*per la Prop. 6*); dunque ciò che determina la Mente a pensare è un modo del Pensare e non dell'Estensione, cioè (*per la Def. 1*) non è un Corpo: e questo è il primo punto. Inoltre il moto e la quiete di un corpo devono aver origine da un altro corpo che a sua volta è stato determinato al moto e alla quiete da un altro, e, in senso assoluto, tutto ciò che avviene in un corpo deve aver avuto origine da Dio in quanto è considerato affetto da un modo dell'Estensione e non da un modo del Pensare (*per la stessa Prop. 6 della II parte*), cioè non può aver origine dalla Mente che è un modo del Pensare (*per la Prop. 11 della II parte*): e questo era il secondo punto. Quindi né il Corpo può determinare la mente, ... ecc. – C.D.D.

Scolio.

Tutto ciò si capisce più chiaramente da ciò che è stato detto nello *Scolio della Prop. 7 della II parte*, cioè che la Mente e il Corpo sono una sola e medesima cosa che viene concepita ora sotto l'attributo del Pensiero ora sotto quello dell'Estensione. Per cui deriva che l'ordine, o la concatenazione delle cose, sono un'unica realtà, sia che la natura sia concepita sotto questo o quell'attributo, e di conseguenza deriva che l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro Corpo corrisponde per natura all'ordine delle azioni e delle passioni della Mente: e questo appare evidente anche dal modo in cui abbiamo dimostrato la *Prop. 12 della II parte*. Ma benché queste cose siano tali per cui non resta alcun motivo di dubitare, tuttavia stento a credere, a meno che io non lo confermi con l'esperienza, che gli uomini possano essere indotti a prenderle in considerazione con animo sereno, tanto fermamente essi sono convinti che il Corpo, per solo comando della Mente, ora si muova, ora stia fermo, ora compia moltissime azioni che dipendono dalla sola volontà della Mente e dalla sua arte di escogitare. In effetti, che cosa propriamente possa il Corpo, nessuno l'ha ancora determinato, cioè finora l'esperienza non ha ancora insegnato a nessuno che cosa il Corpo possa fare in base alle sole leggi della natura, considerata solo come corporea, e che cosa non possa fare se non sia determinato dalla Mente. Infatti finora nessuno ha conosciuto tanto accuratamente la struttura del Corpo da poterne spiegare tutte le funzioni, per non dire che nei Brutti si osservano moltissime cose che superano di gran lunga la sagacia umana, e che i sonnambuli, nel sonno, compiono un'infinità di cose che da svegli non oserebbero fare; e questo dimostra a sufficienza che lo stesso Corpo, in base alle sole leggi della sua natura, può molte cose di cui la sua stessa Mente si meraviglia. Inoltre nessuno sa in che modo e con quali mezzi la Mente faccia muovere il Corpo, né quanti gradi di moto possa attribuirgli, né con quanta velocità possa muoverlo. Dal che deriva che quando gli uomini dicono che questa o quella azione del Corpo è originata dalla Mente, la quale ha dominio sul Corpo, non sanno quello che dicono e non fanno altro che confermare, con parole speciose, che ignorano la vera causa di quell'azione senza meravigliarsene. Ma diranno che, pur sapendo o ignorando con quali mezzi la Mente muova il Corpo, essi sperimentano tuttavia che se la Mente umana non fosse atta ad escogitare, il Corpo sarebbe inerte. Diranno, inoltre, che essi sperimentano che nella sola Mente si trova il potere di parlare, di tacere e di molte altre cose che, perciò, essi credono dipendere dalla decisione della Mente. Ma, per quanto riguarda il primo punto, io domando loro se l'esperienza non insegni anche, al contrario, che quando il Corpo è inerte anche la Mente è incapace di pensare. Infatti quando il Corpo si acquieta nel sonno anche la Mente

contemporaneamente si è assopita e non ha il potere di escogitare come quando è sveglia. Inoltre credo che tutti sappiano per esperienza che la Mente non sempre è ugualmente capace di pensare intorno al medesimo oggetto; ma, come il Corpo è più adatto ad essere stimolato dall'immagine di questo o di quell'oggetto, così la Mente è più adatta a considerare questo o quell'oggetto. Ma, diranno che dalle sole leggi della natura, in quanto è considerata solo come corporea, non si possono dedurre le cause degli edifici, delle pitture, e di altre cose simili che sono fatte solo dall'arte umana, e che il Corpo umano, se non fosse determinato e guidato dalla Mente, non sarebbe capace di edificare un tempio. Ma io ho già mostrato che essi non sanno quali siano le possibilità del Corpo, né cosa si possa dedurre dalla sola considerazione della sua natura, e che essi stessi sperimentano che, per le sole leggi della natura, accadono moltissime cose che non avrebbero mai creduto che possano accadere se non con la guida della Mente, come ad esempio le azioni che i sonnambuli compiono nel sonno e di cui essi stessi, quando sono svegli, si meravigliano. Aggiungo, ancora, la struttura stessa del Corpo umano, la quale, per ingegnosità, supera di gran lunga tutte le cose fabbricate dall'arte umana, per non parlare, come già prima ho mostrato, delle infinite cose che derivano dalla natura, considerata sotto qualsiasi attributo. Per quanto poi riguarda il secondo punto, certamente le cose umane andrebbero meglio se fosse ugualmente in potere degli uomini sia parlare che tacere. Ma l'esperienza insegna più che a sufficienza che nulla gli uomini hanno meno in potere della propria lingua, e niente sono meno capaci di fare che moderare i propri desideri; per questo i più credono che noi possiamo fare liberamente solo quelle cose che desideriamo con poco ardore, perché il desiderio di tali cose può essere facilmente frenato dal ricordo di un'altra cosa di cui spesso ci ricordiamo, e non quelle cose che desideriamo con una grande intensità che non può essere smorzata dal ricordo di un'altra cosa. Tuttavia se non sapessero per esperienza che noi facciamo molte cose di cui dopo ci pentiamo, e che spesso, quando siamo in conflitto fra affetti contrastanti, vediamo il meglio e seguiamo il peggio, niente impedirebbe loro di credere che noi facciamo tutto liberamente. Così il bambino crede di desiderare liberamente il latte, il fanciullo adirato la vendetta, il pauroso la fuga. Anche l'ubriaco crede di dire per libero decreto della Mente certe cose che dopo, da sobrio, vorrebbe aver taciuto: così il delirante, la chiacchierona, il bambino e moltissimi altri uomini del genere credono di parlare per libero decreto della Mente, mentre invece non sono capaci di contenere l'impulso che hanno di parlare, cosicché l'esperienza insegna, non meno chiaramente della ragione, che gli uomini credono di essere liberi solo perché sono consapevoli delle loro azioni e ignari delle cause da cui

sono determinati; e inoltre perché i decreti della Mente non sono altro che gli appetiti stessi e perciò variano a seconda della varia disposizione del Corpo. Infatti, ognuno regola tutto secondo il proprio affetto, e quelli che poi si trovano in conflitto tra affetti contrastanti non sanno ciò che vogliono, ma quelli che non ne hanno alcuno sono facilmente spinti da una parte o dall'altra. Tutto ciò dimostra certo chiaramente che tanto il decreto della Mente, come l'appetito e la determinazione del Corpo, sono per natura simultanei, o meglio, sono una sola e medesima cosa che, quando è considerata e spiegata sotto l'attributo del Pensiero chiamiamo decisione, e quando è considerata sotto l'attributo dell'Estensione ed è dedotta dalle leggi del moto e della quiete chiamiamo determinazione; e questo risulterà ancor più chiaro da quello che proprio ora dirò. Infatti c'è un'altra cosa che vorrei soprattutto che si notasse, e cioè che noi non possiamo far niente per decisione della Mente se non ce ne ricordiamo. Per esempio non possiamo pronunciare una parola se non la ricordiamo. Inoltre non è in libero potere della mente ricordare o dimenticare qualche cosa. Perciò si crede che sia in potere della mente soltanto il poter parlare o tacere di una cosa che ci ricordiamo. Ma quando sogniamo di parlare, crediamo di parlare per libera decisione della Mente e tuttavia non lo facciamo, oppure, se parliamo, ciò avviene per moto spontaneo del Corpo. Sogniamo inoltre di nascondere certe cose agli uomini, e ciò per quello stesso decreto della Mente per cui da svegli tacciamo le cose che sappiamo. Sogniamo infine di compiere, per decreto della Mente, certe cose che da svegli non osiamo compiere, e perciò vorrei sapere se nella Mente vi siano due tipi di decisione, uno per le decisioni Fantastiche e l'altro per quelle Libere. Poiché se uno non è pazzo al punto da asserire questo, deve necessariamente ammettere che questa decisione della Mente, che riteniamo libera, non si distingue dalla immaginazione stessa o dal ricordo, e altro non è se non l'affermazione che l'idea, in quanto idea, implica necessariamente (v. *la Prop.* 49, *della II parte*). E pertanto questi decreti della Mente nascono nella Mente con la stessa necessità delle idee delle cose esistenti in atto. Coloro dunque che credono di parlare o tacere, o di fare qualsiasi cosa per libero decreto della Mente sognano a occhi aperti.

PROPOSIZIONE III.

Le azioni della Mente nascono dalle sole idee adeguate; le passioni invece dipendono dalle sole idee inadeguate.

Dimostrazione.

La prima cosa che costituisce l'essenza della Mente non è altro che l'idea del Corpo esistente in atto (*per le Prop.* 11 e 13 *della II parte*) la

quale (*per la Prop. 15 della II parte*) è composta da molte idee, alcune delle quali (*per il Cor. della Prop. 38 della II parte*) sono adeguate, altre invece inadeguate (*per il Cor. della Prop. 29 della II parte*). Quindi tutto ciò che deriva dalla natura della Mente e di cui la Mente è causa prossima per mezzo della quale esso dev'essere inteso, deve necessariamente derivare o da un'idea adeguata o da un'idea inadeguata. Ma in quanto la Mente (*per la Prop. 1*) ha idee inadeguate, in tanto è necessariamente passiva; quindi le azioni della Mente derivano dalle sole idee adeguate e la Mente è passiva solo perché ha idee inadeguate. – C.D.D.

Scolio.

Vediamo dunque che le passioni si riferiscono alla Mente solo in quanto essa ha qualcosa che implica una negazione, ossia in quanto è considerata come una parte della natura che non può essere percepita per sé in modo chiaro e distinto senza le altre; con lo stesso ragionamento potrei dimostrare che le passioni si riferiscono alle cose singole nello stesso modo che alla Mente e non possono essere percepite in altra maniera; ma il mio proposito è di trattare solo della Mente umana.

PROPOSIZIONE IV.

Nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna.

Dimostrazione.

Questa *Proposizione* è evidente di per sé; infatti la definizione di qualsiasi cosa afferma l'essenza della cosa stessa e non la nega; ossia pone e non toglie l'essenza della cosa. Finché dunque ci atteniamo soltanto alla cosa in se stessa e non alle cause esterne, non potremo trovare in essa nulla che la possa distruggere. – C.D.D.

PROPOSIZIONE V.

Le cose sono di natura contraria, cioè non possono coesistere nel medesimo soggetto, nella misura in cui l'una può distruggere l'altra.

Dimostrazione.

Se infatti potessero accordarsi fra loro e coesistere nel medesimo soggetto, allora nel soggetto stesso potrebbe esserci qualcosa che lo distrugge, ma questo è assurdo (*per la Prop. prec.*). Quindi le cose... ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE VI.

Ogni cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere.

Dimostrazione.

Infatti le cose singole sono modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in una certa determinata maniera (*per il Cor. della Prop. 25 della I parte*) cioè (*per la Prop. 34 della I parte*) sono cose che esprimono in una certa determinata maniera la potenza di Dio, per la quale Dio è e agisce; e nessuna cosa ha in sé qualcosa da cui possa essere distrutta, ossia qualcosa che le tolga l'esistenza (*per la Prop. 4*); al contrario essa si oppone a tutto ciò che può toglierle l'esistenza, e perciò, per quanto essa può e sta in lei, si sforza di perseverare nel suo essere. – C.D.D.

PROPOSIZIONE VII.

Lo sforzo con cui ogni cosa cerca di perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa.

Dimostrazione.

Dall'essenza data di qualsiasi cosa derivano necessariamente alcune conseguenze (*per la Prop. 36 della I parte*), e le cose altro non possono se non ciò che deriva necessariamente dalla loro natura determinata (*per la Prop. 29 della I parte*); perciò la potenza di qualsiasi cosa, ossia lo sforzo con cui o da sola o con altre compie qualcosa o tenta di compierlo, cioè (*per la Prop. 6*) la potenza, ossia lo sforzo con cui cerca di rimanere nel proprio essere non è altro che l'essenza data o attuale della cosa stessa. – C.D.D.

PROPOSIZIONE VIII.

Lo sforzo con cui ogni cosa cerca di perseverare nel proprio essere non implica un tempo finito ma indefinito.

Dimostrazione

Infatti se implicasse un tempo limitato che determina la durata della cosa, allora dalla sola potenza per la quale la cosa esiste deriverebbe che la cosa, dopo quel tempo limitato, non potrebbe più esistere ma dovrebbe essere distrutta; ma questo (*per la Prop. 4*) è assurdo: quindi lo sforzo per il quale la cosa esiste non implica alcun tempo definito; al contrario, poiché (*per la stessa Prop. 4*) se non viene distrutta da alcuna causa esterna, per la stessa potenza per cui già esiste, continuerà ad esistere sempre, ne deduco che tale sforzo implica un tempo indefinito. – C.D.D.

PROPOSIZIONE IX.

La Mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee

confuse, si sforza di perseverare nel suo essere per una certa durata indefinita, ed è consapevole di questo suo sforzo.

Dimostrazione.

L'essenza della Mente è costituita da idee adeguate e inadeguate (come abbiamo dimostrato nella *Prop. 3*); perciò (*per la Prop. 7*) sia che abbia queste o quelle, si sforza di perseverare nel suo essere; e questo per una certa indefinita durata (*per la Prop. 8*). Ma poiché la Mente (*per la Prop. 23 della II parte*) è necessariamente consapevole di sé per mezzo delle idee delle affezioni del Corpo, la Mente è conscia del proprio sforzo (*per la Prop. 7*). – C.D.D.

Scolio.

Quando questo sforzo si riferisce alla sola Mente si chiama *Volontà*; quando invece si riferisce contemporaneamente alla Mente e al Corpo si chiama *Appetito*, il quale dunque non è altro che l'essenza stessa dell'uomo, dalla cui natura derivano necessariamente quelle cose che servono alla sua conservazione; e perciò è determinato a compierle. Fra Appetito e Desiderio non vi è poi alcuna differenza, se non che il Desiderio si riferisce per lo più agli uomini, in quanto sono consci del loro appetito, e perciò possiamo dare questa definizione: *il Desiderio è l'appetito unito alla coscienza di sé*. Da tutto ciò risulta che noi non tendiamo a una cosa, non la vogliamo, appetiamo o desideriamo perché giudichiamo che sia buona, ma, al contrario, giudichiamo che sia buona perché ci sforziamo di ottenerla, perché la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo.

PROPOSIZIONE X.

Un'idea che esclude l'esistenza del nostro Corpo non può essere data nella nostra Mente, bensì le è contraria.

Dimostrazione.

Qualsiasi cosa che possa distruggere il nostro Corpo non può essere in lui (*per la Prop. 5*), perciò l'idea di tale cosa non può neppure essere in Dio in quanto egli ha l'idea del nostro Corpo (*per il Cor. della Prop. 9 della II parte*), cioè (*per le Prop. 11 e 13 della II parte*) l'idea di tale cosa non può essere nella nostra Mente; al contrario, poiché (*per la Prop. 11 e 13 della II parte*) la prima cosa che costituisce l'essenza della Mente è l'idea del corpo esistente in atto, il primo e precipuo sforzo della nostra Mente è (*per la Prop. 7*) quello di affermare la esistenza del nostro Corpo; perciò un'idea che nega l'esistenza del nostro Corpo è contraria alla nostra Mente... ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XI.

Di tutto ciò che aumenta o diminuisce, favorisce o impedisce la potenza di agire del nostro Corpo, l'idea stessa alimenta o diminuisce, favorisce o impedisce la potenza di pensare della nostra Mente.

Dimostrazione.

Questa *Proposizione* è evidente per la *Proposizione 7 della II parte*, oppure anche per la *Proposizione 14 della II parte*.

Scolio.

Vediamo dunque che la Mente può subire grandi mutamenti e passare ora a una maggiore ora a una minore perfezione, e queste passioni ci spiegano gli affetti della Letizia e della Tristezza. In seguito, dunque, intenderò per *Letizia*, la passione per cui la Mente passa a una maggiore perfezione. Per *Tristezza*, invece, la passione per la quale essa passa ad una minor perfezione. Inoltre l'affetto della Letizia riferito contemporaneamente alla Mente e al Corpo, lo chiamo *Eccitazione piacevole o Ilarità*; l'affetto della Tristezza lo chiamo, invece, *Dolore o Malinconia*. Ma bisogna notare che l'Eccitazione piacevole e il Dolore si riferiscono all'uomo quando una delle sue parti è affetta più delle altre; invece l'Ilarità e la Malinconia si riferiscono all'uomo quando tutte le parti sono ugualmente affette. Che cosa sia poi il Desiderio l'ho spiegato nello Scolio della *Proposizione 9* di questa parte, e oltre a questi tre non conosco alcun altro affetto primario: infatti più avanti mostrerò che gli altri affetti nascono da questi tre. Ma prima di procedere oltre mi piace spiegare più diffusamente la *Proposizione 10* di questa parte, affinché si capisca più chiaramente in che senso un'idea sia contraria a un'idea.

Nello Scolio della *Proposizione 17 della II parte* abbiamo dimostrato che l'idea che costituisce l'essenza della Mente implica l'esistenza del Corpo finché il Corpo stesso esiste. Inoltre, da ciò che abbiamo mostrato nel *Corollario della Prop. 8 della II parte* e nel suo Scolio, deriva che l'esistenza presente della nostra Mente dipende solo dal fatto che la Mente implica l'esistenza attuale del Corpo. Infine abbiamo mostrato (v. *Prop. 17 e 18 della II parte e Scolio*) che anche la potenza della Mente, con cui essa immagina le cose e le ricorda, dipende dal fatto che essa implica l'esistenza del Corpo. Ne consegue che l'esistenza presente della Mente e la sua potenza d'immagine sono tolte non appena la Mente cessa di affermare l'esistenza presente del Corpo. Ma la causa per cui la Mente cessa di affermare questa esistenza del Corpo non può essere la Mente stessa (*per la Prop. 4*) e neanche il fatto che il Corpo cessa di esistere. Infatti (*per la Prop. 6 della II parte*) la causa per cui la Mente afferma l'esistenza del Corpo non è il fatto che il Corpo cominci ad esistere: quindi, per la stessa ragione, essa non cessa neanche di affermare l'esistenza del Corpo perché il Corpo cessa di esistere, ma (*per la Prop. 8 della II parte*), ciò

deriva da un'altra idea che esclude l'esistenza presente del nostro Corpo e, di conseguenza, della nostra Mente, e perciò questa idea è contraria all'idea che costituisce l'essenza della nostra Mente.

PROPOSIZIONE XII.

La Mente, per quanto può, si sforza di immaginare ciò che aumenta o favorisce la potenza del Corpo.

Dimostrazione.

Finché il Corpo umano è affetto in una maniera che implica la natura di un corpo esterno, la Mente umana condererà tale corpo come presente (*per la Prop. 17 della II parte*) e di conseguenza (*per la Prop. 7 della II parte*) finché la Mente umana considera, cioè immagina (*per lo Scolio della stessa Prop. 17*) un corpo esterno come presente, il Corpo umano è affetto in una maniera che implica la natura di questo medesimo corpo esterno; e perciò, finché la Mente immagina ciò che aumenta o favorisce la potenza di agire del nostro Corpo, il nostro Corpo è affetto da maniere che ne aumentano o ne favoriscono la potenza di agire (v. *il Postul. 1*) e di conseguenza (*per la Prop. 11*) è aumentata o favorita la potenza di pensare della Mente; e perciò (*per le Prop. 6 e 9*), la Mente, per quanto può, si sforza di immaginare queste cose. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XIII.

Quando la Mente immagina cose che diminuiscono o limitano la potenza di agire del Corpo, per quanto può si sforza di ricordare altre cose che escludono l'esistenza delle prime.

Dimostrazione.

Finché la Mente immagina qualcosa del genere, la potenza della Mente e del Corpo è diminuita o limitata (*come abbiamo dimostrato nella Prop. prec.*) e nondimeno la Mente continuerà ad immaginare tale cosa finché non ne immagini un'altra che escluda l'esistenza della prima (*per la Prop. 17 della II parte,*) cioè (*come abbiamo appena dimostrato*) la potenza della Mente e del Corpo viene diminuita o ostacolata finché la Mente non immagini un'altra cosa che escluda l'esistenza della prima, e che perciò, per quanto può (*per la Prop. 9*) la Mente si sforzerà di immaginare o ricordare. – C.D.D.

Corollario.

Ne consegue che la Mente rifugge dall'immaginare cose che diminuiscano o coartino la potenza sua e del corpo.

Scolio.

Da questo capiamo chiaramente che cosa siano l'Amore e l'Odio. Cioè l'Amore non è altro che *Letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna*, e l'Odio non è che *Tristezza accompagnata dall'idea di una causa esterna*. Vediamo, inoltre, che chi ama si sforza necessariamente di avere presente e di conservare la cosa che ama, e, al contrario, chi odia si sforza di allontanare e distruggere la cosa che odia. Ma di questo parleremo più a lungo in seguito.

PROPOSIZIONE XIV.

Se la Mente è stata affetta una volta da due affetti contemporaneamente, quando in seguito sarà affetta da uno dei due lo sarà anche dall'altro.

Dimostrazione.

Se il Corpo umano è stato una volta affetto contemporaneamente da due corpi, quando in seguito la Mente ne immaginerà uno dei due, subito si ricorderà dell'altro (*per la Prop. 18 della II parte.*) Ma le immaginazioni della Mente indicano gli affetti del nostro Corpo più che la natura dei corpi esterni (*per il Cor. 2 della Prop. 16 della II parte;*) quindi se il Corpo e di conseguenza la Mente (*v. la Def. 3*) sono stati affetti una volta contemporaneamente da due affetti quando in seguito la Mente sarà affetta da uno dei due lo sarà anche dall'altro. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XV.

Qualunque cosa può essere, per accidente, causa di Letizia, di Tristezza, o di Desiderio.

Dimostrazione.

Supponiamo che la Mente sia affetta contemporaneamente da due affetti, dei quali uno non aumenti né diminuisca la sua potenza di agire, e l'altro la aumenti o la diminuisca (*v. il Postul. 1*). Dalla *Proposizione* precedente risulta evidente che quando la Mente, in seguito, sarà affetta, in virtù della sua vera causa, dal primo che (*per Ipotesi*) di per sé non aumenta né diminuisce la sua potenza di pensare, subito sarà affetta anche dal secondo che aumenta o diminuisce la sua potenza di pensare, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11*) sarà affetta da Letizia o da Tristezza; e perciò quella cosa sarà causa di Letizia o di Tristezza non per sé ma per accidente. E per questa stessa via si può facilmente dimostrare che la medesima cosa può essere per accidente causa di Desiderio. – C.D.D.

Corollario.

Per il solo fatto di aver considerato una cosa con affetto di Letizia o di Tristezza, di cui essa non è causa efficiente, possiamo amarla o averla in odio.

Dimostrazione.

Per questo solo, infatti, avviene (*per la Prop. 14*) che quando la Mente in seguito immagina questa cosa sia presa da un affetto di Letizia o di Tristezza, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11*) che la potenza della Mente e del Corpo sia aumentata o diminuita, ecc. E di conseguenza (*per la Prop. 12*) che la Mente desideri o (*per il Cor. 13*) rifugga dall'immaginare tale cosa, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13*) che la ami o la abbia in odio. – C.D.D.

Scolio.

Da questo capiamo come ci possa accadere di amare o di odiare certe cose senza alcuna causa a noi nota; ma solo (come dicono) per Simpatia o per Antipatia. E bisogna riportare a queste anche quegli oggetti che ci procurano Letizia o Tristezza solo perché hanno qualcosa di simile agli oggetti che per solito ci fanno provare i medesimi affetti, come mostrerò nella *Proposizione* seguente. So anche che gli Autori che per primi hanno introdotto i termini Simpatia e Antipatia hanno voluto indicare con essi certe occulte qualità delle cose, tuttavia credo che ci sia lecito intendere, con tali termini, anche qualità note e manifeste.

PROPOSIZIONE XVI.

Ameremo o odieremo una cosa per il solo fatto d'immaginare che essa abbia qualcosa di simile a un oggetto che è solito suscitare nella mente Letizia o Tristezza, benché ciò in cui la cosa è simile all'oggetto non sia la causa efficiente di questi affetti.

Dimostrazione.

Ciò che è simile all'oggetto lo abbiamo considerato nell'oggetto stesso (*per Ipotesi*) con un affetto di Letizia o di Tristezza; e perciò (*per la Prop. 14*) quando la Mente sarà affetta dalla sua immagine subito sarà affetta anche da questo o quell'affetto, e di conseguenza la cosa, che percepiamo avere quel particolare carattere, sarà per accidente causa di Letizia o di Tristezza (*per la Prop. 15*); quindi (*per il Cor. prec.*) benché ciò in cui la cosa è simile all'oggetto non sia causa efficiente di questi affetti, tuttavia l'ameremo o l'avremo in odio. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XVII.

Se immaginiamo che una cosa, che suole suscitarcì un affetto di

Tristezza, abbia qualcosa in comune con un'altra che di solito ci suscita un affetto ugualmente grande di Letizia, la odieremo e l'ameremo contemporaneamente.

Dimostrazione.

Questa cosa, infatti (*per Ipotesi*), è di per sé causa di Tristezza, e (*per lo Scolio della Prop. 13*) in quanto la immaginiamo con questo affetto la odiamo: in quanto poi immaginiamo che abbia qualcosa di simile a un'altra cosa che suole suscitarci un altrettanto grande affetto di Letizia, l'ameremo con altrettanto slancio di Letizia (*per la Prop. prec.*,) e perciò nello stesso tempo l'ameremo e l'odieremo. – C.D.D.

Solio.

Questa situazione della mente che nasce da due affetti contrastanti si chiama fluttuazione dell'animo, che perciò sta al sentimento come il dubbio all'immaginazione (*v. lo Scolio della Prop. 44 della II parte*); la fluttuazione dell'animo e il dubbio non differiscono fra loro che per la maggiore o minore intensità. Ma va notato che nella Proposizione precedente ho dedotto queste fluttuazioni dell'animo da cause che producono uno di questi affetti di per sé e l'altro per accidente; e l'ho fatto perché dalle precedenti proposizioni esse potevano esser dedotte più facilmente, e non perché io neghi che le fluttuazioni dell'animo nascono per lo più da un oggetto che è causa efficiente dell'uno e dell'altro affetto. Infatti il Corpo umano (*per il Post. I della II parte*) è composto da moltissimi individui di natura diversa e perciò (*per l'Ass. I dopo il Lemma 3 che segue la Prop. 13 della II parte*) da un medesimo corpo può essere affetto in moltissimi e diversi modi; e, al contrario, poiché una sola e medesima cosa può essere affetta in molti modi, potrà anche modificare una sola e medesima parte del corpo in molti e diversi modi. Da ciò possiamo facilmente capire che un solo e medesimo oggetto può essere causa di molti e contrastanti affetti.

PROPOSIZIONE XVIII.

L'uomo, dall'immagine di una cosa passata o futura, è impressionato con lo stesso affetto di Letizia o di Tristezza come dall'immagine di una cosa presente.

Dimostrazione.

Finché l'uomo è affetto dall'immagine di una cosa, egli la considera come presente, anche se essa non esiste (*per la Prop. 17 della II parte con il suo Cor.*); e non la immagina come passata o futura, se non in quanto questa immagine è congiunta all'immagine del tempo passato o futuro (*v. lo Scolio della Prop. 14 della II parte*). Perciò l'immagine

della cosa considerata in sé sola è la stessa, sia che venga riferita al tempo futuro, o al passato, oppure al presente; ossia (*per il Cor. 16 della II parte*) la situazione del corpo, o affetto, è la stessa; sia che l'immagine provenga da una cosa passata o futura, sia che provenga da una cosa presente; e perciò l'effetto di Letizia e di Tristezza è il medesimo, sia che l'immagine sia di una cosa passata o futura, oppure quella di una cosa presente. – C.D.D.

Scolio I.

Chiamo una cosa passata o futura in quanto ne siamo stati o ne saremo affetti. Per esempio in quanto l'abbiamo vista o la vedremo, ci ha giovato o ci gioverà, ci ha nuociuto o ci nuocerà, ecc. Infatti in quanto la immaginiamo così ne affermiamo l'esistenza, cioè il Corpo non è impressionato da alcun affetto che escluda l'esistenza della cosa; e perciò (*per la Prop. 17 della II parte*) il Corpo è affetto dall'immagine di quella cosa allo stesso modo come se la cosa fosse presente. Ma tuttavia, poiché il più delle volte accade che coloro che hanno esperienze più numerose siano oscillanti fino a quando considerano una cosa come futura o passata, e dubitino molto del suo avverarsi (v. *lo Scolio della Prop. 44 della II parte*) così accade che gli affetti che nascono da simili immagini delle cose non siano tanto costanti, bensì siano per lo più turbati dalle immagini di altre cose fino a quando gli uomini non siano divenuti più sicuri dell'esito della cosa.

Scolio II.

Da ciò che abbiamo appena detto capiamo che cosa siano la Speranza e il Timore, la Sicurezza, la Disperazione, la Gioia e il Rimorso. La *Speranza*, infatti, non è altro che una *Letizia incostante nata dall'immagine di una cosa futura o passata del cui esito dubitiamo*. Il *Timore*, al contrario, è una *Tristezza incostante nata anch'essa dall'immagine di una cosa dubbia*. Se poi si toglie il dubbio da questi affetti, dalla Speranza nasce la Sicurezza, dal Timore la Disperazione: cioè *Letizia o Tristezza, nate dall'immagine di una cosa che temevamo o speravamo*. La Gioia, poi, è una *Letizia nata dall'immagine di una cosa passata del cui evento dubitavamo*. Infine il Rimorso è una *Tristezza opposta alla Gioia*.

PROPOSIZIONE XIX.

Chi immagina che ciò che ama venga distrutto si rattristerà, se invece immagina che sia conservato si rallegrerà.

Dimostrazione.

La Mente, per quanto può, si sforza di immaginare cose che incrementano o favoriscono la potenza di agire del Corpo (*per la Prop. 21*), ossia (*per lo Scolio della Prop. 13*) le cose che ama. Ma l'immaginazione è favorita dalle cose che pongono in essere l'esistenza della cosa, e, al contrario, è ostacolata da quelle che la escludono (*per la Prop. 17 della II parte*); quindi le immagini delle cose che pongono l'esistenza della cosa amata favoriscono lo sforzo della Mente che cerca di immaginare la cosa amata, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11*) la impressionano con la Letizia, e al contrario le immagini che escludono l'esistenza della cosa amata ostacolano lo stesso sforzo della Mente, cioè (*per il medesimo Scolio*) impressionano la Mente con la Tristezza. Quindi chi immagina che ciò che ama venga distrutto si rattristerà, ... ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XX.

Chi immagina che ciò che odia venga distrutto si rallegrerà.

Dimostrazione.

La Mente (*per la Prop. 13*) si sforza di immaginare cose che escludono l'esistenza di ciò da cui la potenza di agire del Corpo è diminuita o repressa, ossia (*per lo Scolio della stessa Prop.*) si sforza di immaginare ciò che esclude l'esistenza delle cose che ha in odio. Quindi l'immagine della cosa che esclude l'esistenza di ciò che la Mente ha in odio favorisce tale sforzo della Mente, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11*) reca alla Mente Letizia. Chi, dunque, immagina che ciò che odia venga distrutto si rallegrerà. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXI.

Chi immagina che ciò che egli ama sia affetto da Letizia o da Tristezza sarà anch'egli affetto da Letizia o da Tristezza; e ognuno di questi affetti sarà maggiore o minore in chi ama a seconda che sia maggiore o minore nella cosa amata.

Dimostrazione.

Le immagini delle cose che pongono l'esistenza della cosa amata, aiutano (*come abbiamo dimostrato nella Prop. 19*) lo sforzo con cui la Mente cerca di immaginare la cosa amata. Ma la Letizia pone l'esistenza di una cosa lieta, tanto più quanto maggiore è l'affetto di Letizia: essa infatti (*per lo Scolio della Prop. 11*) è passaggio ad una maggiore perfezione, quindi l'immagine della Letizia della cosa amata favorisce nell'amante lo sforzo della sua Mente, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11*) reca all'amante Letizia, e una Letizia tanto maggiore quanto più forte sarà stato questo affetto nella cosa amata. E questo era il

primo punto. Inoltre, in quanto una cosa è affetta da una certa Tristezza, in tanto si distrugge, e tanto più, quanto maggiore è la Tristezza da cui è affetta (*per lo stesso Scolio della Prop. 11*), e perciò (*per la Prop. 19*) chi immagina che la cosa amata sia affetta da Tristezza sarà anch'egli affetto da Tristezza, e da una Tristezza tanto maggiore quanto più grande sarà stato questo affetto nella cosa amata. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXII.

Se immaginiamo che qualcuno disponga alla Letizia una cosa che amiamo saremo inclini all'amore per lui. Se invece immaginiamo che la disponga all'Odio saremo affetti da odio contro di lui.

Dimostrazione.

Chi disponga alla Letizia o alla Tristezza una cosa che amiamo dispone anche noi alla Letizia o alla Tristezza, poiché immaginiamo la cosa amata affetta da Letizia o da Tristezza (*per la Prop. prec.*). Ma si suppone che in noi questa Letizia o Tristezza sia accompagnata dall'idea di una causa esterna; dunque (*per lo Scolio della Prop. 13*) se immaginiamo che qualcuno disponga alla Letizia o alla Tristezza una cosa che amiamo, noi saremo affetti da Amore o da Odio per lui. – C.D.D.

Scolio.

La *Proposizione 21* ci spiega che cosa sia la *Commiserazione*, che possiamo definire *una Tristezza sorta dal danno altrui*. Non so invece con che nome si debba chiamare la Letizia che nasce dal bene altrui. Chiameremo inoltre *Simpatia*², l'amore verso chi abbia fatto del bene a un altro, e, al contrario, *Indignazione*, l'odio verso chi abbia fatto del male a un altro. Bisogna infine notare che non soltanto sentiamo pietà per una cosa che amavamo (*come abbiamo mostrato nella Prop. 21*) ma anche per una cosa verso la quale prima eravamo indifferenti, purché la giudichiamo simile a noi (come fra poco mostrerò). E perciò ci sentiamo ben disposti verso chi ha fatto del bene a una cosa a noi simile, e viceversa ci indigniamo contro chi le ha recato danno.

PROPOSIZIONE XXIII.

Chi immagina che ciò che odia sia affetto da Tristezza si rallegrerà; se invece immagina che sia affetto da Letizia si rattristerà; e ognuno di questi affetti sarà maggiore o minore a seconda che il suo contrario sia maggiore o minore in ciò che odia.

Dimostrazione.

In quanto una cosa odiosa è affetta da Tristezza, in tanto si distrugge, e tanto più quanto più è affetta da maggior Tristezza (*per lo Scolio della Prop. 11*). Chi dunque immagina (*per la Prop. 20*) che una cosa che odia sia affetta da Tristezza sarà affetto, al contrario, da Letizia, tanto maggiore quanto maggiore è la Tristezza da cui immagina affetta la cosa odiosa. E questo era il primo punto. La Letizia, inoltre, pone l'esistenza di una cosa lieta (*per il medesimo Scolio della Prop. 11*), tanto più quanto maggiore si pensa che sia la Letizia. Se uno immagina che colui che egli ha in odio sia affetto da Letizia, questa immaginazione (*per la Prop. 13*) ostacolerà il suo sforzo, cioè (*per lo Scolio della Prop. 11*) chi odia sarà affetto da Tristezza, ... ecc. – C.D.D.

Solio.

Questa Letizia difficilmente può essere genuina e non produrre alcun conflitto d'animo. Infatti (come tra poco dimostrerò nella *Prop. 27*) in quanto si immagina che una cosa a noi simile sia affetta da Tristezza, in tanto ci si deve rattristare; e al contrario stanno le cose se la si immagina affetta da Letizia. Ma qui ci riferiamo solo all'Odio.

PROPOSIZIONE XXIV.

Se immaginiamo che qualcuno disponga alla Letizia una cosa che abbiamo in Odio, saremo affetti da Odio anche verso di lui. Se invece immaginiamo che la disponga alla Tristezza saremo affetti da Amore verso di lui.

Dimostrazione.

Questa *Proposizione* si dimostra nello stesso modo della *Proposizione 22*, alla quale rinvio il lettore.

Solio.

Questi e simili affetti di Odio si riferiscono all'*Invidia* che perciò non è altro che l'*Odio* stesso in quanto lo si considera disporre l'uomo al godimento per il male altrui e alla Tristezza per l'altrui bene.

PROPOSIZIONE XXV.

Ci sforziamo di affermare di noi e della cosa amata tutto ciò che immaginiamo recare Letizia a noi e alla cosa amata; e, al contrario, ci sforziamo di negare tutto ciò che immaginiamo recare Tristezza a noi o alla cosa amata.

Dimostrazione.

Ciò che immaginiamo recare Letizia o Tristezza alla cosa amata, ci arreca Letizia o Tristezza (*per la Prop. 21*). Ma la Mente (*per la Prop. 12*) per quanto può si sforza di immaginare le cose che ci recano Letizia, cioè si sforza di considerarle come presenti (*per la Prop. 17 della II parte e il suo Cor.*); e, al contrario, si sforza (*per la Prop. 13*) di escludere l'esistenza di quelle cose che ci recano Tristezza. Quindi ci sforziamo di affermare di noi e della cosa amata tutto ciò che immaginiamo recare Letizia a noi e alla cosa amata e viceversa. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXVI.

Della cosa che odiamo ci sforziamo di affermare tutto ciò che immaginiamo recarle Tristezza, e, al contrario, ci sforziamo di negare tutto ciò che immaginiamo recarle Letizia.

Dimostrazione.

Questa *Proposizione* deriva dalla *Proposizione 23*, così come la precedente dalla *Proposizione 21*.

Scolio.

Da ciò vediamo come accada facilmente che l'uomo abbia di sé e della cosa amata un'opinione che supera il giusto, e abbia, al contrario, un'opinione inferiore al giusto per la cosa che odia; e questa immaginazione, quando riguarda l'uomo che ha di se stesso un'eccessiva considerazione, si chiama *Superbia*, ed è una specie di Delirio, perché l'uomo sogna ad occhi aperti di potere tutte le cose che egli compie solo con l'immaginazione, e che perciò considera come reali e delle quali esulta, finché non riesce a immaginare ciò che ne esclude l'esistenza e determina la sua potenza di agire. E quindi la *Superbia* è una *Letizia nata dal fatto che l'uomo ha di se stesso una considerazione maggiore del giusto*. Infatti si chiama *Sopravalutazione* la *Letizia che nasce dall'avere di un altro una considerazione maggiore del giusto*; e infine si chiama *Sottovalutazione* quella che nasce dall'avere di un altro una considerazione inferiore al giusto.

PROPOSIZIONE XXVII.

Dall'immaginare che una cosa simile a noi, e che prima ci era indifferente, provi un qualche affetto, anche noi, in questo stesso fatto, proviamo un affetto simile.

Dimostrazione.

Le immagini delle cose sono affezioni del Corpo umano, le cui idee ci rappresentano i corpi esterni come presenti a noi (*per lo Scolio della*

Prop. 17 della II parte), ossia (*per la Prop. 16 della II parte*) le cui idee implicano la natura del nostro Corpo e insieme la natura presente del corpo esterno. Se dunque la natura del corpo esterno è simile alla natura del nostro Corpo, allora l'idea del corpo esterno, che immaginiamo, implicherà un'affezione del nostro Corpo simile all'affezione del Corpo esterno; e di conseguenza, se immaginiamo qualcuno simile a noi impressionato da un affetto, questa immaginazione esprimerà un'affezione del nostro Corpo simile a questo affetto; e perciò dall'immaginare che una cosa simile a noi sia impressionata da un affetto, anche noi siamo, insieme ad essa, impressionati da un affetto. Se invece odiamo una cosa simile a noi saremo colpiti con essa nella stessa misura da un affetto contrario e non simile. – C.D.D.

Scolio.

Questa imitazione degli affetti quando si riferisce alla Tristezza si chiama *Commiserazione* (v. a questo proposito lo *Scolio della Prop. 22*); riferita invece al Desiderio si chiama *Emulazione*, la quale quindi non è altro che il *Desiderio di qualcosa che nasce in noi dall'immaginare che altri simili a noi abbiano lo stesso Desiderio*.

Corollario I.

Se immaginiamo che qualcuno, che prima ci era indifferente, provochi Letizia a una cosa simile a noi, saremo affetti da Amore per lui. Se invece immaginiamo che le arrechi Tristezza saremo affetti da Odio per lui.

Dimostrazione.

Questo *Corollario* si dimostra mediante la *Proposizione* precedente, nello stesso modo in cui la *Proposizione 22*, si dimostra mediante la *Proposizione 21*.

Corollario II.

Non possiamo odiare una cosa di cui abbiamo pietà perché la sua miseria ci procura Tristezza.

Dimostrazione.

Infatti se potessimo odiarla per questo, allora (*per la Prop. 23*) ci rallegreremmo della sua Tristezza, ma questo è contrario all'Ipotesi.

Corollario III.

Ci sforzeremo per quanto possiamo di liberare dalla miseria una

cosa che ci susciti pietà.

Dimostrazione.

Ciò che provoca Tristezza nella cosa che suscita pietà, provoca anche in noi una Tristezza simile (*per la Prop. prec.*); e perciò tutto ciò che le toglie l'esistenza o la distrugge, ci sforzeremo di escogitarlo (*per la Prop. 13*), cioè (*per lo Scolio della Prop. 9*) desidereremo distruggerlo, ossia saremo determinati a distruggerlo; e perciò ci sforzeremo di liberare dalla miseria la cosa di cui abbiamo pietà. – C.D.D

Scolio.

Questa volontà o appetito di fare del bene, che nasce dal fatto che la cosa che vorremmo beneficiare ci fa pena, si chiama *Benevolenza*, la quale perciò non è altro che *un Desiderio nato dalla commiserazione*. Del resto, circa l'Amore e l'Odio verso chi ha fatto del male o del bene a una cosa che immaginiamo simile a noi, *vedi lo Scolio della Prop. 22*.

PROPOSIZIONE XXVIII.

Ci sforziamo di far sì che accada tutto ciò che immaginiamo condurre alla Letizia, ci sforziamo invece di allontanare o distruggere tutto ciò che immaginiamo contrastare la Letizia o condurre alla Tristezza.

Dimostrazione.

Per quanto possiamo, ci sforziamo di immaginare ciò che immaginiamo condurre alla Letizia (*per la Prop. 12*), cioè (*per la Prop. 17 della II parte*) per quanto possiamo ci sforzeremo di considerarlo come presente o esistente in atto.

Ma lo sforzo della Mente, ossia la sua potenza nel pensare, è uguale e contemporanea per natura allo sforzo o alla potenza del Corpo nell'agire (*come chiaramente risulta dal Cor. della Prop. 7 e dal Cor. della Prop. 11 della II parte*): quindi faremo di tutto perché ciò esista, ossia (*il che, per lo Scolio della Prop. 9, è lo stesso*) lo desideriamo e lo ricerchiamo; e questo era il primo punto. Inoltre, se immaginiamo che ciò che riteniamo causa di Tristezza, ossia (*per lo Scolio della Prop. 13*) ciò che odiamo, sia distrutto, ci rallegreremo (*per la Prop. 20*) e perciò ci sforzeremo di distruggerlo (*per la prima parte di questa Dimostrazione*), cioè (*per la Prop. 13*) di allontanarlo da noi per non considerarlo come presente. E questo era il secondo punto. Dunque tutto ciò che conduce alla Letizia, ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXIX.

Noi ci sforzeremo anche di fare tutto ciò che immaginiamo che gli

uomini^a vedano con Letizia e al contrario ci rifiuteremo di fare ciò da cui immaginiamo gli uomini rifuggano.

Dimostrazione.

Dall'immaginare che gli uomini amino o odino qualcosa, anche noi l'ameremo o l'avremo in odio (*per la Prop. 27*); cioè (*per lo Scolio della Prop. 13*) proprio per questo ci rallegreremo o ci rattristeremo della presenza di tale cosa; e perciò (*per la Prop. prec.*) ci sforzeremo di fare tutto ciò che immaginiamo che gli uomini amino o vedano con Letizia.

Scolio.

Questo sforzo di fare o anche di non fare qualcosa per il solo scopo di piacere agli uomini si chiama *Ambizione*, specialmente quando ci sforziamo di piacere al volgo a tal punto da agire con danno nostro o altrui; altrimenti si chiama *Cortesia*⁴. Inoltre chiamo *Lode* la Letizia con cui immaginiamo l'azione con la quale un altro si è sforzato di farci piacere; e invece chiamo *Biasimo* la Tristezza con cui respingiamo l'azione del medesimo.

PROPOSIZIONE XXX.

Se qualcuno ha fatto qualcosa che immagina suscitare Letizia negli altri, sarà affetto da una Letizia accompagnata dall'idea di se stesso come causa; cioè egli considererà sé con Letizia. Se invece ha fatto qualcosa che immagina provocare Tristezza negli altri si considererà con Tristezza.

Dimostrazione.

Chi immagina di suscitare Letizia o Tristezza negli altri, per ciò stesso (*per la Prop. 27*), sarà affetto da Letizia o da Tristezza. Ma poiché l'uomo (*per le Prop. 19 e 23 della II parte*) è conscio di se stesso mediante le affezioni dalle quali è determinato ad agire, chi ha fatto qualcosa che immagina provocare Letizia negli altri sarà affetto da Letizia con la consapevolezza di sé come causa, cioè considererà se stesso con Letizia e viceversa. – C.D.D.

Scolio.

Poiché l'Amore (*per lo Scolio della Prop. 13*) è una Letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna, e l'Odio è una Tristezza accompagnata anch'essa dall'idea della causa esterna, questa Letizia e questa Tristezza saranno quindi una specie di Amore e di Odio. Ma poiché l'Amore e l'Odio si riferiscono a oggetti esterni, indicheremo questi affetti con altri nomi. Chiameremo, cioè, Gloria la Letizia unita all'idea di una causa esterna, e Vergogna la Tristezza a tale letizia: intendi cioè quando la Letizia o la Tristezza nascono dal fatto che

l'uomo crede di essere lodato o biasimato; non diversamente chiamerò Serenità la Letizia accompagnata dall'idea di una causa interiore, e Pentimento il suo contrario. Inoltre poiché (*per il Cor. della Prop. 17 della II parte*) può accadere che la Letizia con la quale uno si immagina di rallegrare gli altri sia soltanto immaginaria e (*per la Prop. 25*) poiché ognuno si sforza di immaginare di sé tutto ciò che immagina che lo modifichi con Letizia, può quindi facilmente accadere che il glorioso sia superbo e immagini d'essere gradito a tutti, mentre è soltanto molesto.

PROPOSIZIONE XXXI.

Se immaginiamo che qualcuno ami, desideri o odi qualcosa che noi stessi amiamo, desideriamo o abbiamo in odio, per ciò stesso noi ameremo, desidereremo, questa cosa, ecc. con maggior costanza. Se invece immaginiamo che qualcuno avversi ciò che amiamo, o viceversa, allora saremo soggetti a una fluttuazione d'animo.

Dimostrazione.

Per il solo fatto d'immaginare che qualcuno ami qualcosa, anche noi ameremo la stessa cosa (*per la Prop. 17*). Ma noi supponiamo di amarla senza bisogno di ciò; allora all'amore si aggiunge una nuova causa dalla quale viene accresciuto, e quindi, per tal motivo, ameremo con costanza ancora maggiore ciò che amiamo. Inoltre se immaginiamo che qualcuno detesti una cosa, anche noi la detesteremo (*per la medesima Prop.*). Ma se supponiamo che nello stesso tempo noi amiamo questa cosa stessa allora contemporaneamente l'ameremo e la detesteremo, cioè (*v. lo Scolio della Prop. 17*) noi saremo soggetti a una fluttuazione d'animo. – C.D.D.

Corollario.

Da qui, e dalla *Prop. 28*, deriva che ciascuno, per quanto può, si sforza perché ognuno ami ciò che egli ama e odi ciò ch'egli odia, donde il verso del poeta:

Speremus pariter, pariter metuamus amantes;
Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat

(OVIDIO)

Scolio.

Questo sforzo per far sì che tutti approvino ciò che noi stessi amiamo o abbiamo in odio è in realtà Ambizione (*v. lo Scolio della Prop. 29*); e perciò vediamo che ognuno, per natura, desidera che gli altri vivano secondo la sua indole; ma poiché ognuno lo desidera ugualmente, si ostacolano tutti a vicenda in ugual misura; e poiché

tutti vogliono esser lodati e amati da tutti, tutti si odiano vicendevolmente.

PROPOSIZIONE XXXII.

Se immaginiamo che qualcuno goda di una cosa che uno solo può conquistare, faremo di tutto perché non la conquisti.

Dimostrazione.

Se solo immaginiamo che qualcuno gode di una cosa (*per la Prop. 27 col suo Cor. 1*) anche noi l'ameremo e desidereremo goderne. Ma (*per Ipotesi*) noi immaginiamo che a tale Letizia si opponga il fatto che egli gode di questa cosa; quindi (*per la Prop. 28*) ci sforzeremo perché egli non la conquisti. – C.D.D.

Scolio.

Vediamo dunque che gli uomini, per lo più, sono per natura costituiti in modo che commiserano chi sta male e invidiano chi sta bene, e cioè (*per la Prop. prec.*), con tanto maggiore odio quanto più amano la cosa che immaginano posseduta da altri. Vediamo, inoltre, che dalla stessa proprietà della natura umana, dalla quale deriva che gli uomini sono misericordiosi, deriva anche che essi sono invidiosi e ambiziosi. Infine, se vogliamo consultare l'esperienza stessa, accerteremo che essa ci insegna tutte queste cose, soprattutto se rivolgeremo l'attenzione ai primi anni della nostra vita. Sperimentiamo infatti che i bambini, poiché il loro corpo è continuamente in equilibrio, per così dire, ridono o piangono per il solo fatto di vedere ridere o piangere gli altri; e inoltre desiderano subito imitare tutto ciò che vedono fare agli altri, e infine desiderano per sé ciò che immaginano faccia piacere agli altri. Poiché certamente le immagini delle cose, come abbiamo detto, sono le affezioni stesse del Corpo umano, cioè i modi in cui il Corpo umano è affetto da cause esterne, ed è disposto a fare questo o quello.

PROPOSIZIONE XXXIII.

Quando amiamo una cosa simile a noi, ci sforziamo, per quanto possiamo, di far sì che anch'essa ci ami.

Dimostrazione.

La cosa che amiamo più delle altre, per quanto possiamo, ci sforziamo di immaginarla (*per la Prop. 12*). Se quindi una cosa è simile a noi ci sforzeremo di procurarle Letizia più che alle altre (*per la Prop. 29*), cioè ci sforzeremo, per quanto possiamo, di far sì che la cosa amata sia affetta da una Letizia accompagnata dall'idea di noi, cioè

che essa ci ami a sua volta (*per lo Scolio della Prop. 13*). – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXIV.

Quanto più grande è V affetto che immaginiamo la cosa amata provi per noi, tanto più ce ne vanteremo.

Dimostrazione.

Noi (*per la Prop. Prec.*) per quanto possiamo, ci sforziamo affinché la cosa amata a sua volta ci ami, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13*) che la cosa amata sia affetta da una Letizia accompagnata dall'idea di noi stessi. Quanto maggiore, quindi, è la Letizia dalla quale immaginiamo sia affetta per causa nostra la cosa amata, tanto più il nostro sforzo sarà favorito, cioè (*per la Prop. 11 col suo Scolio*), tanto maggiore è la Letizia da cui siamo affetti. Ma poiché ci rallegriamo di avere arrecato Letizia a un altro simile a noi, allora considereremo noi stessi con Letizia (*per la Prop. 30*) quindi, quanto maggiore è l'affetto che immaginiamo la cosa amata abbia verso di noi, con tanta maggior Letizia considereremo noi stessi, ossia (*per lo Scolio della Prop. 30*), tanto più saremo compiaciuti. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXV.

Se uno immagina che un altro unisca a sé la cosa che egli ama, con un vincolo d'amicizia uguale o più stretto di quello con cui egli stesso la teneva, sarà affetto da Odio verso la cosa amata e invidierà l'altro.

Dimostrazione.

Da quanto più amore verso di sé uno immagina che la cosa amata sia affetta tanto più si vanterà (*per la Prop. prec.*) cioè (*per lo Scolio della Prop. 30*) si ralleggerà; e perciò (*per la Prop. 28*) si sforzerà, per quanto può, di immaginare che la cosa amata sia legata a lui da un vincolo strettissimo, e questo sforzo o appetito è accresciuto se egli immagina che un altro desideri per sé la stessa cosa (*per la Prop. 31*). Ma questo sforzo o appetito si suppone che sia contrastato dall'immagine della stessa cosa amata accompagnata dall'idea di colui che la cosa amata unisce a sé; quindi (*per lo Scolio della Prop. 11*) per ciò stesso sarà affetto da una Tristezza accompagnata dall'idea della cosa amata, in quanto causa, e nello stesso tempo dall'immagine dell'altro, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13*) sarà affetto da odio verso la cosa amata e nello stesso tempo verso quell'altro (*per il Cor. della Prop. 15*) che invidierà perché trova diletto nella cosa amata (*per la Prop. 23*). – C.D.D.

Scolio.

Quest'Odio verso la cosa amata unito all'Invidia si chiama *Gelosia*, la quale, quindi, non è altro che una fluttuazione dell'animo, nata dall'Amore e insieme dall'Odio, accompagnata dall'idea di un altro che si invidia. Inoltre quest'Odio verso la cosa amata sarà maggiore in ragione della Letizia con la quale il geloso era solito essere affetto dall'Amore reciproco della cosa amata, e anche in ragione del sentimento dal quale era affetto verso colui che immagina unire a sé la cosa amata. Se infatti lo odiava, per ciò stesso (*per la Prop. 24*) odierà la cosa amata, poiché immagina che essa provochi Letizia a colui che egli odia; e anche (*per il Cor. della Prop. 15*) per il fatto che è costretto ad associare l'immagine della cosa amata all'immagine di colui che egli odia; e questo motivo si trova per lo più nell'Amore verso la femmina, infatti chi immagina che la donna amata si prostituisca a un altro, non solo si rattristerà perché il suo appetito è contrastato, ma anche la odia perché è costretto ad associare l'immagine della cosa amata alle pudende e agli escrementi altrui; a questo infine si aggiunga che il Geloso non è accolto dall'amata con lo stesso volto che ella solea mostrargli, e anche per questo motivo l'amante è rattristato, come ora mostrerò.

PROPOSIZIONE XXXVI.

Chi si ricorda di una cosa, dalla quale ha provato piacere una volta, desidera possederla nelle medesime circostanze della prima volta in cui ne ha provato piacere.

Dimostrazione.

Tutto ciò che l'uomo ha visto insieme alla cosa che gli ha dato piacere sarà (*per la Prop. 15*) per accidente causa di Letizia; perciò (*per la Prop. 28*) desidererà possedere tutto ciò insieme alla cosa che gli ha dato piacere, ossia desidererà quella cosa insieme a tutte le medesime circostanze, come la prima volta in cui ne ha avuto piacere. – C.D.D.

Corollario.

Se quindi l'amante si accorgerà che una di queste circostanze manca si rattristerà.

Dimostrazione.

Infatti mentre si accorge che manca qualche circostanza per ciò stesso subito immagina qualcosa che ne esclude l'esistenza. Ma poiché per Amore egli è desideroso di quella cosa, o di quella circostanza (*per la Prop. prec.*), quindi (*per la Prop. 19*) in quanto immagina che essa manchi, se ne rattristerà. – C.D.D.

Scolio.

Questa Tristezza, in quanto riguarda l'essenza di ciò che amiamo, si chiama *Rimpianto*.

PROPOSIZIONE XXXVII.

Il Desiderio che nasce da Tristezza o da Letizia, da Odio o da Amore, è tanto più grande quanto più grande è l'affetto.

Dimostrazione.

La Tristezza diminuisce o ostacola la potenza di agire dell'uomo (*per lo Scolio della Prop. 11*), cioè diminuisce o ostacola (*per la Prop. 7*) lo sforzo con cui l'uomo si sforza di perseverare nel proprio essere; perciò (*per la Prop. 5*) è contraria a tale sforzo; e tutto ciò che l'uomo affetto da Tristezza si sforza di fare è rimuovere la Tristezza. Ma (*per la Defin. della Tristezza*) quanto maggiore è la Tristezza, tanto maggior forza di agire l'uomo deve opporle; quindi quanto più grande è la Tristezza, con tanta più potenza di agire l'uomo si sforzerà di opporlesi, cioè (*per lo Scolio della Prop. 9*) con tanto maggior Desiderio o Appetito si sforzerà di allontanarla. Inoltre, poiché la Letizia aumenta e favorisce la potenza di agire dell'uomo (*per lo stesso Scolio della Prop. 11*) facilmente si dimostra nello stesso modo che l'uomo, affetto da Letizia, non desidera altro che conservarla, con tanto maggior desiderio quanto maggiore sarà la Letizia. Infine poiché l'Odio e l'Amore sono gli stessi affetti della Tristezza o della Letizia, deriva allo stesso modo che lo sforzo, l'appetito o Desiderio che nasce per Odio o per Amore sarà maggiore a seconda dell'Odio e dell'Amore.
– C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXVIII.

Se uno ha cominciato ad avere in odio la cosa amata così da abolire completamente l'Amore, a parità di causa la tratterà con più Odio che se non l'avesse mai amata e tanto maggiore sarà l'Odio quanto maggiore sarà stato, prima, il suo Amore.

Dimostrazione.

Infatti se uno comincia ad avere in odio la cosa amata, vengono ostacolati molti più suoi appetiti che se non l'avesse mai amata. Infatti l'Amore (*per lo Scolio della Prop. 13*) è una Letizia che l'uomo, per quanto può (*per la Prop. 28*) si sforza di conservare, e ciò (*per il medesimo Scolio*) considerando come presente la cosa amata e (*per la Prop. 21*) procurandole Letizia, per quanto può: e questo sforzo (*per la Prop. prec.*) è tanto più grande quanto più grande è l'Amore, così come lo sforzo per farsi riamare dall'amata (*v. la Prop. 33*). Ma questi sforzi

sono repressi dall'Odio verso la cosa amata (*per il Cor. della Prop. 13 e per la Prop. 23*). Quindi l'amante (*per lo Scolio della Prop. 11*) anche per questa ragione sarà affetto da Tristezza, e tanto più grande sarà la Tristezza quanto più grande sarà stato l'Amore, cioè oltre la Tristezza che fu causa dell'Odio, ne nasce un'altra per il fatto di aver amato la cosa; e di conseguenza considererà la cosa amata con un maggior affetto di Tristezza, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13*) la *tratterà* con Odio maggiore che se non l'avesse mai amata, e tanto più grande quanto più grande sarà stato l'Amore. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXIX.

Se uno odia qualcuno cercherà di fargli del male, a meno che non tema che gliene derivi un male maggiore; e, al contrario, chi ama qualcuno cercherà, per la medesima legge, di fargli del bene.

Dimostrazione.

Odiare qualcuno significa (*per lo Scolio della Prop. 13*) immaginare qualcuno come causa di Tristezza, e perciò (*per la Prop. 28*) chi odia qualcuno cercherà di allontanarlo o distruggerlo. Ma se in conseguenza di ciò teme qualcosa di più triste, ossia (il che è lo stesso) se teme un male maggiore per sé e crede di poterlo evitare non facendo a colui che odia il male che meditava, desidererà (*per la medesima Prop. 28*) astenersi dal fargli del male; e ciò con uno sforzo maggiore (*per la Prop. 37*) di quello che lo induceva a fare il male, e che dunque prevarrà, come volevamo. La dimostrazione della seconda parte procede allo stesso modo. Quindi chi odia qualcuno, ecc. – C.D.D.

Scolio.

Intendo qui per bene ogni genere di Letizia, e, inoltre, tutto ciò che ad essa conduce, specialmente ciò che soddisfa un desiderio, qualunque esso sia. Per male, invece, intendo ogni genere di Tristezza, e specialmente ciò che frustra un desiderio. Prima infatti abbiamo mostrato (*nello Scolio della Prop. 9*) che noi non desideriamo una cosa perché la giudichiamo buona, ma, al contrario, la diciamo buona perché la desideriamo; di conseguenza, chiamiamo cattivo ciò che odiamo, e perciò ognuno, a seconda del proprio affetto, giudica e stima che cosa sia buono e cosa cattivo, cosa sia migliore e cosa peggiore, e infine quale cosa sia ottima e quale pessima. Così l'Avaro giudica ottima cosa l'abbondanza di denaro e pessima cosa la mancanza di esso. L'Ambizioso invece niente desidera più della Gloria e nulla teme come la Vergogna. L'Invidioso poi ritiene che niente sia più piacevole dell'infelicità altrui, e niente più sgradevole dell'altrui

felicità; e così ognuno, in base al proprio affetto, giudica che una cosa è buona o cattiva, utile o inutile. Inoltre l'affetto dal quale l'uomo è indotto a non volere ciò che vuole e a volere ciò che non vuole, si chiama *Timore*, il quale perciò non è altro che la *Paura in quanto essa induce l'uomo ad evitare un male, che si ritiene futuro, con un altro minore* (v. la *Prop.* 28). Ma se il male che si teme è la Vergogna, allora il Timore si chiama *Verecondia*. Infine se il Desiderio di evitare un male futuro è represso dal Timore di un altro male, così da non sapere che cosa preferire, allora la Paura si chiama *Costernazione*, specialmente se entrambi i mali temuti sono molto gravi.

PROPOSIZIONE XL.

Chi immagina di essere odiato da qualcuno e ritiene di non avergliene dato alcun motivo, lo avrà in odio a sua volta.

Dimostrazione.

Chi immagina qualcuno affetto da Odio per ciò stesso sarà affetto anch'egli da Odio (*per la Prop.* 27) cioè (*per lo Scolio della Prop.* 13) da Tristezza, accompagnata dall'idea di una causa esterna. Ma costui (*per Ipotesi*) non immagina alcun'altra causa di questa Tristezza tranne colui che lo odia; quindi per il fatto d'immaginare che qualcuno lo odia sarà affetto da Tristezza accompagnata dall'idea di colui che lo ha in odio, cioè (*per il medesimo Scolio*) lo avrà in odio. – C.D.D.

Scolio.

Infatti, se immagina di aver offerto un giusto motivo per essere odiato, allora (*per la Prop.* 30 e *per il suo Scolio*) egli sarà affetto da Vergogna. Ma questo avviene di raro (*per la Prop.* 25). Inoltre tale reciprocità di Odio può nascere anche dal fatto che l'Odio è seguito dallo sforzo di fare del male a chi si odia (*per la Prop.* 39). Quindi chi immagina di essere odiato da qualcuno, immaginerà costui come causa di qualche male, ossia di una Tristezza; e perciò sarà affetto da Tristezza o da Paura accompagnata, quale causa, dall'idea di chi lo ha in odio, cioè sarà a sua volta affetto da Odio, come sopra.

Corollario I.

Chi immagina che colui ch'egli ama lo odi sarà contrastato contemporaneamente dall'Odio e dall'Amore. Infatti in quanto immagina di essere odiato è indotto a odiarlo (*per la Prop. prec.*). Ma (*per Ipotesi*) egli nondimeno lo ama: sarà quindi contrastato contemporaneamente dall'Amore e dall'Odio.

Corollario II.

Se uno immagina che gli sia stato fatto del male per Odio da qualcuno che prima gli era indifferente subito cercherà di ricambiargli lo stesso male.

Dimostrazione.

Chi immagina che qualcuno lo odi, a sua volta lo avrà in odio (*per la Prop. prec.*) e (*per la Prop. 26*) si sforzerà di escogitare tutto ciò che possa arrecargli Tristezza, e si studierà di procurarglielo (*per la Prop. 39*). Ma (*per Ipotesi*) la prima cosa del genere che egli immagina è il male arrecato a se stesso, e perciò subito si sforzerà di ricambiarlo all'altro. – C.D.D.

Scolio.

Lo sforzo di infliggere male a chi odiamo si chiama Ira; invece lo sforzo di ricambiare il male inflittoci si chiama Vendetta.

PROPOSIZIONE XLI.

Se uno immagina di essere amato da qualcuno, e ritiene di non avergliene dato alcun motivo (il che, per Cor. della Prop. 15 e per la Prop. 16, può accadere) a sua volta lo amerà.

Dimostrazione.

Questa Proposizione si dimostra come la precedente, della quale vedi anche lo Scolio.

Scolio.

Poiché se avrà creduto di aver offerto una causa giusta d'amore se ne glorierrà (*per la Prop. 30 col suo Scolio*); la cosa accade in verità molto spesso (*per la Prop. 25*), e il suo contrario, come abbiamo detto, avviene quando uno s'immagina di essere odiato da qualcuno (*v. lo Scolio della Prop. prec.*). A sua volta questo Amore reciproco, e, di conseguenza (*per la Prop. 39*) questo sforzo di fare del bene a chi ci ama e si sforza di farci del bene (*per la medesima Prop. 39*), si chiama Ringraziamento o Gratitude; e perciò è chiaro che gli uomini sono di gran lunga più disposti alla Vendetta che non a ricambiare un beneficio.

Corollario.

Chi immagina di essere amato da colui che egli ha in odio sarà combattuto contemporaneamente da Odio e da Amore. E questo si

dimostra nello stesso modo che il primo Corollario della Proposizione precedente.

Scolio.

Poiché se avrà prevalso l'Odio egli si sforzerà di infliggere del male a colui dal quale è amato, e questo affetto si chiama Crudeltà, specialmente se si ritiene che chi ama non abbia offerto alcun motivo plausibile di Odio.

PROPOSIZIONE XLII.

Chi, spinto da Amore o da speranza di Gloria, ha beneficato qualcuno, si rattristerà se vedrà che il beneficio è accolto con animo ingrato.

Dimostrazione.

Chi ama una cosa simile a sé, si sforza, per quanto può, di essere a sua volta amato da essa (*per la Prop. 33*). Chi dunque per Amore beneficia qualcuno, lo fa per il desiderio da cui è spinto di essere riamato a sua volta, cioè (*per la Prop. 34*) per la speranza di Gloria, o (*per lo Scolio della Prop. 30*) di Letizia; e perciò (*per la Prop. 12*), per quanto può, si sforzerà di immaginare, ossia di considerare come esistente in atto, questa causa di Gloria. Ma (*per Ipotesi*) egli immagina un'altra cosa che esclude l'esistenza di tale causa: quindi (*per la Prop. 19*) per ciò stesso se ne rattristerà. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLIII.

L'Odio è accresciuto da un Odio reciproco e, al contrario, può essere distrutto dall'Amore.

Dimostrazione.

Quando uno immagina che colui che egli odia lo odi a sua volta, per ciò stesso (*per la Prop. 40*) nascerà un nuovo Odio, mentre (*per Ipotesi*) il primo ancora dura. Ma se, al contrario, immagina che quello lo ami, nella misura in cui immagina ciò, considera se stesso con Letizia (*per la Prop. 30*), e (*per la Prop. 29*) si sforzerà di piacergli, cioè (*per la Prop. 41*) si sforza di non odiarlo né di arrecargli Tristezza alcuna; e questo sforzo (*per la Prop. 37*) sarà maggiore o minore in ragione dell'affetto da cui nasce e perciò se sarà stato maggiore di quello che nasce dall'Odio e per il quale si sforza di infliggere Tristezza alla cosa che odia (*per la Prop. 26*), prevarrà su di esso e cancellerà l'Odio dall'animo. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLIV.

L'Odio che viene interamente vinto dall'Amore, si trasforma in Amore; e per tale motivo l'Amore è più grande che se l'Odio non l'avesse preceduto.

Dimostrazione.

Procede allo stesso modo della Dimostrazione della *Proposizione 38*. Infatti chi incomincia ad amare una cosa che odiava e che era solito considerare con Tristezza, per il fatto stesso di amare si rallegra, e a questa Letizia che l'amore implica (v. *la Def. nello Scolio della Prop. 13*), si aggiunge anche quella che nasce dal fatto che lo sforzo di allontanare la Tristezza, implicata dall'Odio (*come abbiamo mostrato nella Prop. 37*) è molto aiutato, poiché è accompagnato come causa, dall'idea di ciò che si aveva in odio.

Scolio.

Benché le cose stiano così, tuttavia nessuno si sforzerà di odiare qualche cosa, o di essere affetto da Tristezza, per godere di questa maggior Letizia; cioè nessuno desidererà subire un danno per la speranza del risarcimento, né desidererà ammalarsi per la speranza della convalescenza. Infatti ciascuno si sforzerà sempre di conservare il proprio essere, e per quanto può, di allontanare la Tristezza. Che se, al contrario, si potesse concepire che un uomo possa desiderare di avere qualcuno in odio per poi amarlo con un amore più grande, allora desidererà sempre averlo in odio. Infatti tanto più grande sarà stato l'Odio, tanto più grande sarà l'Amore, e perciò desidererà sempre che l'Odio aumenti sempre più, e per lo stesso motivo si sforzerà di ammalarsi sempre più per godere poi di una più gran Letizia per la recuperata salute; perciò si sforzerà sempre di essere ammalato il che (*per la Prop. 6*) è assurdo.

PROPOSIZIONE XLV.

Se si immagina che un altro simile a noi sia affetto da odio verso una cosa a noi simile e che noi amiamo, lo si odierà.

Dimostrazione.

Infatti la cosa amata, a sua volta, odia chi la odia (*per la Prop. 40*), e perciò l'amante che immagina che un altro abbia in odio la cosa amata per ciò stesso immagina che la cosa amata sia affetta da Odio, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13*) da Tristezza, e, di conseguenza (*per la Prop. 21*), si rattrista, e ciò accompagnato, come causa, dall'idea di colui che odia la cosa amata, cioè (*per lo Scolio della Prop. 13*) lo avrà in odio. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLVI.

Se uno è stato affetto da un altro, di una classe o di una nazione diversa dalla sua, con una Letizia o con una Tristezza, accompagnate, come causa, dall'idea di costui considerato sotto il nome universale della classe o della nazione; non solo odierà o amerà costui, ma tutti quanti della stessa classe o nazione.

Dimostrazione.

La dimostrazione di ciò risulta chiaro dalla *Proposizione 16*.

PROPOSIZIONE XLVII.

La Letizia che nasce dall'immaginare che la cosa che odiamo è distrutta o affetta da un altro male, non nasce senza una qualche Tristezza d'animo.

Dimostrazione.

Risulta evidente dalla *Proposizione 27*. Infatti ci rattristiamo in quanto immaginiamo che una cosa simile a noi sia affetta da Tristezza.

Scolio.

Questa *Proposizione* può anche essere dimostrata dal *Corollario* della *Proposizione 17 della II parte*. Infatti ogni volta che ci ricordiamo di una cosa, benché non esista in atto, tuttavia la consideriamo come presente, e il Corpo è affetto allo stesso modo; perciò nella misura in cui la memoria della cosa è viva, l'uomo è determinato a considerarla con Tristezza; e questa determinazione, mentre ancora persiste l'immagine della cosa, è senza dubbio ostacolata dalla memoria di quelle cose che ne escludono l'esistenza, ma non è del tutto eliminata: perciò l'uomo si rallegra soltanto in quanto questa determinazione viene ostacolata e così avviene che questa Letizia che nasce dal male della cosa che odiamo si ripete ogni volta che ci ricordiamo della cosa. Infatti, come abbiamo detto, quando l'immagine di questa cosa è suscitata, poiché essa implica l'esistenza della cosa stessa, determina l'uomo a considerarla con la stessa Tristezza con cui era solito considerarla quando esisteva. Ma poiché all'immagine di quella cosa ha aggiunto altre immagini che ne escludono l'esistenza, questa determinazione della Tristezza viene subito impedita e l'uomo di nuovo si rallegra, e questo ogni volta che avviene questa ripetizione. Questa è anche la causa per cui gli uomini si rallegrano ogni volta che si ricordano di un male passato e gioiscono nel raccontare i pericoli dai quali si sono salvati. Infatti immaginando un pericolo lo considerano ancora come futuro e sono determinati a temerlo; ma questa determinazione viene di nuovo impedita dalla idea della liberazione che hanno associato all'idea di quel pericolo quando ne furono liberati e che li rende di nuovo sicuri, e perciò se ne rallegrano

di nuovo.

PROPOSIZIONE XLVIII.

L'Amore e l'Odio, ad esempio verso Pietro, vengono distrutti se la Tristezza e la Letizia che questo e quel sentimento implicano sono associate all'idea di un'altra causa; e l'uno e l'altro vengono diminuiti nella misura in cui immaginiamo che Pietro non è la sola causa di questi due affetti.

Dimostrazione.

È evidente dalla sola definizione dell'Amore e dell'Odio, che si può vedere nello *Scolio della Proposizione* 13. Infatti, nel caso di Pietro, la Letizia si chiama Amore e la Tristezza Odio, solo perché Pietro è considerato causa di uno o dell'altro affetto. E quindi, se sopprimiamo, del tutto o in parte, questa considerazione, l'affetto verso Pietro diminuisce del tutto o in parte. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLIX.

L'Amore e l'Odio verso una cosa che immaginiamo libera devono essere entrambi maggiori, a parità di causa, che verso una cosa necessaria.

Dimostrazione.

Una cosa che immaginiamo essere libera deve (*per la Def. 7 della I parte*) essere percepita per sé senza bisogno di altre. Se quindi immaginiamo che essa sia causa di Letizia o di Tristezza per ciò stesso (*per lo Scolio della Prop. 13*) rameremo o la odieremo, e questo (*per la Prop. prec.*) con il più grande amore o con l'odio più grande che possano nascere da un dato affetto. Ma se immaginiamo come necessaria la cosa che è causa di questo affetto, allora (*per la medesima Def. 7 della I parte*) immagineremo che essa non è causa dell'affetto da sola ma lo è insieme ad altre, e perciò (*per la Prop. prec.*) l'Amore o l'Odio verso di lei saranno minori. – C.D.D.

Scolio.

Ne deriva che gli uomini, poiché si ritengono liberi, hanno verso i loro simili maggior Amore o Odio che non verso le altre cose; e a questo si collega l'imitazione degli affetti, e puoi vedere, a tale riguardo, le *Proposizioni* 27, 34, 40 e 43

PROPOSIZIONE L.

Una cosa qualsiasi può essere, per accidente, causa di Speranza o di Timore.

Dimostrazione.

Questa Proposizione si dimostra nello stesso modo della *Proposizione* 15 che si può vedere con lo *Scolio* 2 della *Proposizione* 18.

Scolio.

Le cose che per accidente sono causa di Speranza o di Timore sono dette di buono o di cattivo augurio. Inoltre, in quanto sono causa di Speranza o di Timore, questi presagi sono (*per la Def. della Speranza e del Timore che si può vedere nello Scolio* 2 della *Prop.* 18) causa di Letizia o di Tristezza, e di conseguenza (*per il Cor. della Prop.* 15) in tanto li amiamo e li odiamo, e (*per la Prop.* 28) ci sforziamo di servircene come mezzi per ciò che speriamo, e di allontanarli in quanto sono ostacoli o cause di Timore. Inoltre dalla *Proposizione* 25 risulta che noi, per natura, siamo costituiti in modo da credere facilmente ciò che speriamo, e difficilmente, invece, ciò che temiamo, cioè in modo da farcene un'opinione più o meno giusta. Da queste cose sono nate le Superstizioni, dalle quali gli uomini sono dovunque travagliati. Del resto non ritengo che valga la pena di mostrare le fluttuazioni d'animo che nascono dalla Speranza e dal Timore, poiché dalla sola definizione di questi affetti risulta che non esiste Speranza senza Timore né Timore senza Speranza (come a suo luogo spiegheremo più diffusamente); e inoltre, in quanto speriamo o temiamo qualcosa in tanto la amiamo o l'abbiamo in odio; ognuno potrà quindi facilmente applicare tutto ciò che abbiamo detto dell'Amore e dell'Odio alla Speranza e al Timore.

PROPOSIZIONE LI.

Uomini diversi possono essere affetti in modi diversi da un solo medesimo oggetto, e un solo e medesimo uomo può essere affetto in diversi modi da un solo e medesimo oggetto in tempi diversi.

Dimostrazione.

Il Corpo umano (*per il Post.* 3 della *II parte*) è affetto dai corpi esterni in moltissimi modi. Quindi due uomini possono nello stesso tempo essere affetti in modi diversi, e perciò (*per l'Ass.* 1 dopo il *Lemma* 3, che si può vedere dopo la *Prop.* 13 della *II parte*) possono essere affetti in modi diversi da un solo e medesimo oggetto. Inoltre (*per lo stesso Post.*) il Corpo umano può essere affetto ora in un modo ora in un altro, e di conseguenza (*per lo stesso Ass.*) può essere affetto da un solo e medesimo oggetto in modi diversi in tempi diversi. – C.D.D.

Scolio.

Vediamo dunque che può accadere che ciò che uno ama un altro

l'abbia in odio; e ciò che uno teme un altro non lo tema; e che un solo e medesimo uomo ora ami ciò che prima odiava e odi ora ciò che prima temeva, ecc. Inoltre, poiché ognuno giudica in base al proprio affetto che cosa sia buono o cattivo, che cosa sia meglio o peggio (v. *lo Scolio della Prop.* 39) risulta che gli uomini possono variare sia per il giudizio sia per l'affetto; e, di conseguenza, accade che quando confrontiamo gli uomini tra loro li distinguiamo solo per la diversità degli affetti e chiamiamo gli uni intrepidi, gli altri timidi, altri infine con un altro nome. Per esempio chiamerò intrepido uno che disprezza un male che io sono solito temere; e se, inoltre, osserverò che il suo Desiderio di far del male a colui che egli odia e del bene a colui che egli ama non è trattenuto dal timore di un male dal quale io sono solito essere trattenuto, lo chiamerò audace. Inoltre mi sembrerà timido chi teme un male che io son solito disprezzare, e se in più osserverò che il suo Desiderio è trattenuto dal timore di un male che non può trattenere me, lo dirò pusillanime, e ciascuno giudicherà così. Infine da questa natura dell'uomo e dall'incostanza del suo giudizio, e anche perché l'uomo spesso giudica le cose solo in base al suo affetto e perché le cose che crede di fare per Letizia o per Tristezza, e che perciò (*per la Prop.* 28) si sforza di far sì che accadano o siano stornate, spesso non sono che immaginarie — per non parlare di altro che concerne l'incertezza delle cose, come abbiamo mostrato nella II Parte — *capiamo facilmente* da tutto ciò che l'uomo spesso può essere causa sia del suo rattristarsi sia del suo rallegrarsi, cioè del suo essere affetto o da Tristezza o da Letizia accompagnate dall'idea di sé in quanto causa; e perciò facilmente comprendiamo che cosa siano il Pentimento e l'Autocompiacimento. Il *Pentimento* è, *infatti, una Tristezza accompagnata dall'idea di se stesso come causa, e l'Autocompiacimento è una Letizia accompagnata dall'idea di se stesso come causa*, e questi affetti sono intensissimi perché gli uomini credono di essere liberi (v. *la Prop.* 49).

PROPOSIZIONE LII.

Un oggetto che prima abbiamo visto insieme ad altri, o che immaginiamo non aver nulla che non sia comune a molti, non lo considereremo a lungo come un oggetto che immaginiamo aver qualche cosa di singolare.

Dimostrazione.

Non appena immaginiamo un oggetto che abbiamo visto insieme ad altri, subito ci ricordiamo anche degli altri (*per la Prop.* 18 *della II parte; e se ne veda anche il suo Scolio*), e così dalla considerazione dell'uno passiamo subito alla considerazione dell'altro. E la stessa ragione vale anche per un oggetto che immaginiamo non aver niente che non sia comune a molti altri. Infatti per ciò stesso, supponiamo di

non considerare in esso niente che non abbiamo già visto in altri. Se invece supponiamo di immaginare in un oggetto qualcosa di singolare, che non abbiamo mai visto prima, altro non diciamo se non che la Mente, mentre considera quell'oggetto, non ha in sé alcun altro oggetto alla cui considerazione poter passare partendo dalla considerazione del primo; e perciò è determinata a considerare solo quello. Dunque un oggetto ecc. – C.D.D.

Scolio.

Questa affezione della Mente, o immaginazione di una cosa singolare, in quanto si trova solo nella Mente, si chiama Ammirazione. Se essa proviene da un oggetto che temiamo, la chiamiamo Costernazione, poiché l'Ammirazione del male tiene l'uomo così sospeso nella sola considerazione di esso che non riesce più a pensare ad altre cose con le quali potrebbe evitare quel male. Ma se ciò che ammiriamo è la prudenza, o l'operosità di un uomo, o qualcosa di simile, per cui vediamo quest'uomo superarci di gran lunga, allora l'Ammirazione si chiama Venerazione; se invece ammiriamo l'ira, l'invidia ecc. di un uomo, si chiama Orrore. Inoltre, se ammiriamo la prudenza o l'operosità di un uomo che amiamo, il nostro Amore, per ciò stesso, sarà più grande (*per la Prop. 12*), e questo Amore unito all'Ammirazione o alla Venerazione lo chiamiamo Devozione. Allo stesso modo possiamo concepire anche l'Odio, la Speranza, la Sicurezza e altri affetti uniti all'Ammirazione, e quindi potremo dedurre più affetti di quanti le parole d'uso corrente non indichino per solito. Dal che appare evidente che i nomi degli affetti sono stati inventati più dalla pratica comune che da un'accurata conoscenza di essi.

All'Ammirazione si oppone il Disprezzo, la cui causa tuttavia è per lo più questa: che siamo determinati ad ammirare, amare, temere, ecc. una certa cosa o perché vediamo qualcuno che l'ama, ammira, teme, ecc. o perché, a tutta prima, ci sembra simile a cose che amiamo, temiamo, ecc. (*per la Prop. 15 col suo Cor. e per la Prop. 27*). Ma se dalla presenza della cosa stessa, o da una considerazione più accurata siamo costretti a negare in essa tutto ciò che può essere causa di Ammirazione, Amore, Rispetto, ecc., allora la Mente dalla presenza stessa della cosa rimane determinata a pensare più alle cose che mancano che a quelle che ci sono; mentre si è invece soliti, in presenza di un oggetto, pensare soprattutto a quello che c'è nell'oggetto. Inoltre, come dall'Ammirazione di una cosa che amiamo nasce la Devozione, così dal Disprezzo per una cosa che odiamo o temiamo nasce il Dileggio, e come dal Disprezzo per la stoltezza nasce lo Sdegno così dall'Ammirazione per la prudenza nasce la Venerazione. Possiamo, infine, concepire l'Amore, la Speranza, la

Gloria e altri affetti come uniti al Disprezzo e dedurne quindi altri affetti, che però non siamo soliti distinguere dagli altri con un nome particolare.

PROPOSIZIONE LIII.

Quando la Mente considera se stessa e la sua potenza di agire, si allietta; e tanto più, quanto più distintamente immagina sé e la propria potenza di agire.

Dimostrazione:

L'uomo non conosce se stesso se non mediante le affezioni del proprio Corpo e le loro idee (*per le Prop. 19 e 23 della II parte*). Quando, dunque, accade che la Mente possa considerare se stessa, si suppone che, per ciò stesso, passi a una maggiore perfezione, che sia, cioè, affetta da Letizia (*per lo Scolio della Prop. 11*), e da una Letizia tanto più grande quanto più distintamente essa può immaginare se stessa e la sua potenza di agire. – C.D.D.

Corollario.

Questa Letizia viene sempre più incrementata quanto più l'uomo immagina di esser lodato dagli altri. Infatti, quanto più immagina di esser lodato dagli altri, tanto maggiore è la Letizia della quale immagina che gli altri siano da lui affetti, e ciò con l'accompagnamento dell'idea di se stesso (*per lo Scolio della Prop. 27*); perciò (*per la Prop. 27*) egli stesso è affetto da una Letizia maggiore, accompagnata dall'idea di se stesso. – C.D.D.

PROPOSIZIONE LIV.

La Mente si sforza di immaginare solo quelle cose che pongono la sua potenza di agire.

Dimostrazione.

Lo sforzo della Mente, o la sua potenza, è l'essenza stessa della Mente (*per la Prop. 7*); ma l'essenza della Mente (*com'è di per sé noto*) afferma solo ciò che la Mente è e può, e non ciò che essa non è e non può; e di conseguenza essa si sforza di immaginare solo ciò che afferma o pone la sua potenza di agire. – C.D.D.

PROPOSIZIONE LV.

Quando la Mente immagina la propria impotenza per ciò stesso si rattrista.

Dimostrazione.

L'essenza della Mente afferma solo ciò che la Mente è e può, ossia è proprio della natura della Mente immaginare solo quelle cose che pongono la sua potenza di agire (*per la Prop. prec.*). Quando dunque diciamo che la Mente, mentre considera se stessa, immagina la propria impotenza, non diciamo altro se non che, mentre la Mente si sforza di immaginare qualcosa che pone la sua potenza di agire, questo suo sforzo è ostacolato, cioè essa si rattrista (*per lo Scolio della Prop. 11*). – C.D.D.

Corollario.

Questa Tristezza aumenta sempre più se uno immagina di essere vituperato dagli altri; e questo si dimostra nello stesso modo che il *Corollario della Proposizione 53*.

Scolio.

Questa Tristezza, accompagnata dall'idea della nostra debolezza si chiama Umiltà; mentre la Letizia che nasce dalla considerazione di noi stessi si chiama Amor di sé o Intimo compiacimento. E poiché quest'ultima si ripete tutte le volte che l'uomo considera le sue virtù ossia la sua potenza di agire, ne deriva anche che ognuno è portato a narrare le sue imprese e a ostentare le forze sia del proprio corpo sia del proprio animo, e che gli uomini, per questo motivo, sono molesti gli uni agli altri. Da ciò deriva, inoltre, che gli uomini sono per natura invidiosi (*v. lo Scolio della Prop. 24 e lo Scolio della Prop. 32*), cioè godono della debolezza dei propri simili e al contrario soffrono della loro virtù. Infatti ogni volta che uno immagina le proprie azioni è affetto da Letizia (*per la Prop. 53*) e lo è tanto maggiormente quanto più e quanto più distintamente immagina che le proprie azioni esprimano perfezione. Cioè (*per quanto abbiamo detto nello Scolio I della Prop. 40 della II parte*) quanto più può distinguerle dalle altre e considerarle singolari. Perciò ognuno godrà della considerazione di sé in sommo grado quando considera in se stesso qualcosa che negli altri non trova. Ma non godrà altrettanto se ciò che afferma di sé lo riferisce all'idea universale di uomo o di animale; al contrario, si rattristerà se, paragonate alle altre, immagina che le sue azioni siano più deboli; e cercherà di allontanare tale Tristezza (*per la Prop. 28*) sia interpretando le azioni dei suoi simili ingiustamente, sia esaltando le proprie più che può. Appare dunque chiaro che gli uomini sono per natura inclini all'Odio e all'Invidia, cui contribuisce l'educazione stessa. I genitori infatti sono soliti incitare i figli alla virtù con il solo stimolo dell'Onore e dell'Invidia. Forse però, a tale riguardo, rimane uno scrupolo, perché non di raro ammiriamo le virtù degli uomini e li

veneriamo. Per toglierlo aggiungo, dunque, il seguente *Corollario*.

Corollario.

Non si invidia la virtù di un altro a meno che non sia un proprio pari.

Dimostrazione.

L'Invidia è l'Odio stesso (v. *lo Scolio della Prop.* 24), cioè (*per lo Scolio della Prop.* 13) è una Tristezza, ossia (*per lo Scolio della Prop.* 11) un'affezione per cui la potenza di agire dell'uomo o il suo sforzo sono ostacolati. Ma l'uomo (*per lo Scolio della Prop.* 9) non si sforza né desidera fare se non ciò che può derivare dalla sua stessa natura; quindi l'uomo non desidera che gli sia attribuita alcuna potenza di agire, o virtù (che è lo stesso), propria della natura altrui e non sua; perciò il suo Desiderio non può essere ostacolato, cioè (*per lo Scolio della Prop.* 11) non può rattristarsi nel contemplare in un altro diverso da lui qualche virtù, e di conseguenza non potrà neanche invidiarlo. Invidierà invece un proprio simile, che supponga appartenere alla sua stessa natura. – C.D.D.

Scolio.

Prima, nello *Scolio della Proposizione* 52, abbiamo detto che noi veneriamo un uomo poiché ammiriamo la sua prudenza, forza, ecc. Ciò accade (*come risulta chiaro dalla stessa Proposizione*) perché immaginiamo che queste virtù siano tipicamente sue e non comuni alla nostra natura; perciò non le invidieremo, così come non invidiamo l'altezza degli alberi, la forza dei leoni, ecc.

PROPOSIZIONE LVI.

Ci sono tante specie di affetti, Letizia, Tristezza, Desiderio, e per conseguenza ogni affetto composto da questi, come la Fluttuazione dell'animo, o gli affetti derivati, cioè Amore, Odio, Speranza, Timore, quante sono le specie di oggetti dai quali siamo affetti.

Dimostrazione.

La Letizia e la Tristezza, e, di conseguenza, gli affetti che ne sono composti o che ne derivano, sono passioni (*per lo Scolio della Prop.* 11); noi quindi (*per la Prop.* 1) siamo necessariamente passivi in quanto abbiamo idee inadeguate; e solo in quanto le abbiamo (*per la Prop.* 3) siamo passivi, cioè (v. *lo Scolio 1 della Prop.* 40 della II parte) noi siamo necessariamente passivi in quanto immaginiamo, ossia (v. *la Prop.* 17 della II parte col suo Scolio) in quanto subiamo un affetto che implica la natura del nostro Corpo e quella di un corpo esterno. Quindi la natura

di ogni passione deve necessariamente essere spiegata in modo che sia spiegata la natura dell'oggetto dal quale siamo affetti. Cioè la Letizia che nasce, per esempio, dall'oggetto A, implica la natura dello stesso oggetto A, e quella che nasce dall'oggetto B, implica la natura dell'oggetto B, quindi queste due Letizie sono affetti diversi per natura poiché nascono da cause di natura diversa. Così pure l'affetto di Tristezza che nasce da un oggetto è diverso per natura dalla Tristezza che nasce da un'altra causa; lo stesso si deve intendere per l'Amore, l'Odio, la Speranza, il Timore, la Fluttuazione dell'animo ecc.: e perciò si danno tante specie di Letizia, Tristezza, Amore, Odio ecc., quante sono le specie di oggetti dai quali siamo affetti. Ma il Desiderio è l'essenza stessa, o natura, di ognuno, in quanto è concepita come determinata a far qualcosa (*v.lo Scolio della Prop. 9*), quale che sia la costituzione di ognuno; quindi secondo come ognuno, per cause esterne, viene affetto da questa o da quella specie di Letizia, Tristezza, Amore, Odio ecc., cioè secondo che la sua natura è costituita in questo o in quel modo, è necessario che il Desiderio di ognuno sia questo o quello, e la natura dell'uno differisca dalla natura dell'altro quanto gli affetti, dai quali nasce ogni Desiderio, differiscono fra loro. Si danno dunque tante specie di Desiderio, quante sono le specie di Letizia, Tristezza, Amore, ecc., e di conseguenza (come abbiamo già dimostrato) quante sono le specie degli oggetti dai quali siamo affetti.

– C.D.D.

Scolio.

Tra le specie di affetti, che devono essere numerosissime (*per la Prop. prec.*), si segnalano l'Ingordigia, l'Ubriachezza, la Libidine, l'Avarizia e l'Ambizione, le quali non son altro che aspetti dell'Amore o del Desiderio i quali esplicano la natura di questi due affetti attraverso gli oggetti ai quali si riferiscono. Infatti per Ingordigia, Ubriachezza, Libidine, Avarizia e Ambizione, non intendiamo altro che l'Amore, o il Desiderio smodati del mangiare, del bere, del coire, delle ricchezze e della gloria. Inoltre questi affetti, in quanto li distinguiamo dagli altri solo per l'oggetto al quale si riferiscono, non hanno contrari. Infatti la Temperanza, che siamo soliti contrapporre all'Ingordigia, la Sobrietà contrapposta all'Ubriachezza, la Castità contrapposta alla Libidine, non sono affetti o passioni, bensì indicano la potenza dell'animo che modera tali affetti. Per il resto non posso qui illustrare le altre specie di affetti (poiché sono tante quante sono le specie di oggetti), né ciò sarebbe necessario, anche se potessi farlo. Infatti per lo scopo che ci proponiamo, ossia per determinare le forze degli affetti e la potenza della Mente su di essi, ci basta avere una definizione generale di ciascun affetto. Ci basta, insomma, conoscere le comuni proprietà degli affetti e della Mente per poter determinare

quale e quanta sia la potenza della Mente nel moderare e nel tenere a freno gli affetti. Benché dunque sia grande la differenza fra questo e quell'affetto di Amore, di Odio, o di Desiderio, per esempio tra l'Amore verso i figli e l'Amore verso la moglie, a noi tuttavia non occorre conoscere tali differenze o indagare ulteriormente la natura e l'origine degli affetti.

PROPOSIZIONE LVII.

Qualsiasi affetto di ciascun individuo differisce da quello di un altro, quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro.

Dimostrazione.

Questa *Proposizione* risulta evidente dall'Assioma I dopo il Lemma 3 dello Scolio della *Proposizione* 13 della II parte. Tuttavia noi la dimostreremo con le definizioni dei tre affetti originari.

Tutti gli affetti si riferiscono al Desiderio, alla Letizia o alla Tristezza, come dimostrano le definizioni che ne abbiamo date. Ma il Desiderio è la natura stessa, o essenza, di ciascuno (*vedine la Def. nello Scolio della Prop.* 9), quindi il Desiderio di ciascun individuo differisce dal Desiderio di un altro quanto la natura, o essenza dell'uno differisce da quella dell'altro. La Letizia e la Tristezza sono quindi passioni dalle quali la potenza di ognuno, ossia lo sforzo per conservarsi nel proprio essere, è aumentata o diminuita, favorita o ostacolata (*per la Prop.* 11 e *per il suo Scolio*). Ma per sforzo di conservarsi nel proprio essere, in quanto si riferisce insieme alla Mente e al Corpo, intendiamo l'Appetito e il Desiderio (*v. lo Scolio della Prop.* 9) quindi la Letizia e la Tristezza sono il Desiderio stesso, o l'Appetito, in quanto aumentato o diminuito, favorito o ostacolato, da cause esterne, cioè (*per il medesimo Scolio*) la natura stessa di ognuno; e perciò la Letizia o la Tristezza di ognuno differisce dalla Letizia o dalla Tristezza di un altro quanto la natura o essenza dell'uno differisce da quella dell'altro; di conseguenza qualsiasi affetto di ciascun individuo differisce da quello di un altro tanto ecc. – C.D.D.

Scolio.

Da ciò deriva che gli affetti degli animali detti irrazionali (infatti non possiamo assolutamente dubitare che i bruti sentano dopo che abbiamo conosciuto l'origine della Mente), differiscono dagli affetti degli uomini tanto quanto la loro natura differisce da quella umana. Anche il cavallo, come l'uomo, è spinto alla procreazione dalla Libidine, ma quello è spinto dalla Libidine equina, questo invece dalla Libidine umana. Così pure le Libidini e gli appetiti degli insetti, dei pesci e degli uccelli devono essere molto diversi fra loro. Benché

dunque ciascun individuo viva pago della natura di cui è formato e ne goda, tuttavia questa vita, della quale ognuno è pago, e il goderne, non sono altro che l'idea o anima di questo individuo, e perciò il godimento dell'uno è così diverso per natura da quello di un altro quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro. Infine dalla precedente *Proposizione* deriva anche che vi è una differenza non piccola tra il piacere dal quale è trascinato, per esempio, un ubriaco, e il piacere che si conquista un filosofo, cosa che ho voluto accennare di sfuggita. Ciò per quanto riguarda gli affetti riferiti all'uomo in quanto li subisce. Rimangono da aggiungere poche cose riguardo agli affetti che si riferiscono all'uomo in quanto agisce.

PROPOSIZIONE LVIII.

Oltre alla Letizia e al Desiderio, che sono passioni, vi sono altri affetti di Letizia e di Desiderio che si riferiscono a noi in quanto agiamo.

Dimostrazione.

Quando la Mente pensa se stessa e la propria potenza di agire si rallegra (*per la Prop. 53*): la Mente infatti necessariamente considera se stessa quando concepisce un'idea vera o adeguata (*per la Prop. 43 della II parte*). Ma la Mente concepisce alcune idee adeguate (*per lo Scolio della Prop. 40 della II parte*). Essa si rallegra dunque nella misura in cui concepisce idee adeguate, cioè (*per la Prop. 1*) in quanto agisce. Inoltre la Mente sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ne ha di confuse, si sforza di perseverare nel suo essere (*per la Prop. 9*). Ma per sforzo noi intendiamo il Desiderio (*per il medesimo Scolio*), quindi il Desiderio si riferisce a noi anche in quanto comprendiamo, ossia (*per la Prop. 1*) in quanto agiamo. – C.D.D.

PROPOSIZIONE LIX.

Fra tutti gli affetti che si riferiscono alla Mente in quanto agisce non ve n'è alcuno che non si riferisca alla Letizia o al Desiderio.

Dimostrazione.

Tutti gli affetti si riferiscono al Desiderio, alla Letizia o alla Tristezza, come mostrano le definizioni che ne abbiamo dato. Ma per Tristezza intendiamo ciò che diminuisce o ostacola la potenza di pensare della Mente (*per la Prop. 11 e il suo Scolio*); perciò la Mente si rattrista nella misura in cui la sua potenza di intendere, ossia di agire (*per la Prop. 1*) è diminuita o ostacolata; non si possono pertanto riferire alla Mente affetti di Tristezza nella misura in cui la Mente agisce, ma solo affetti di Letizia e di Desiderio, i quali (*per le Prop. prec.*) si riferiscono anch'essi alla Mente. – C.D.D.

Tutte le azioni che derivano dagli affetti che si riferiscono alla Mente in quanto intende, io le riduco alla Forza d'animo, che distinguo in Fermezza e in Generosità. Infatti per *Fermezza* intendo il *Desiderio con cui ognuno si sforza di conservare il proprio essere in base al solo dettame della ragione*. Per *Generosità*, intendo invece, il *Desiderio per cui ognuno si sforza di giovare agli altri uomini e farseli amici in base al solo dettame della ragione*. Riferisco quindi le azioni che mirano solo all'utile di chi le compie alla Fermezza, e quelle che mirano anche all'utile degli altri alla Generosità. Quindi la Temperanza, la Sobrietà, la Presenza di spirito nei pericoli, ecc. sono specie della Fermezza, invece la Modestia, la Clemenza, ecc. sono specie della Generosità. E con ciò ritengo di aver spiegato gli affetti fondamentali e le fluttuazioni dell'animo che nascono dalla combinazione dei tre affetti fondamentali, cioè del Desiderio, della Letizia e della Tristezza, e di averli spiegati mediante le loro cause prime. Da ciò risulta che noi siamo agitati in molti modi da cause esterne, come le onde del mare dai venti contrari, e fluttuiamo ignari della nostra sorte e del nostro destino. Ma ho detto che avrei illustrato solo i principali conflitti d'animo, non già tutti quelli che possono esistere. Infatti, procedendo con lo stesso criterio, possiamo facilmente mostrare che l'Amore è unito al Pentimento, allo Sdegno, alla Vergogna, ecc. Anzi credo che sia chiaro a tutti, dopo quello che abbiamo detto, che gli affetti possono combinarsi tra loro in tanti modi diversi, e che possono nascerne tante variazioni che non si riesce a numerarli. Ma al mio intento basta aver elencato solo i principali; infatti gli altri, che ho tralasciato, interesserebbero più per curiosità che per utilità. Tuttavia, a proposito dell'Amore, resta da osservare una cosa: accade molto spesso che, mentre godiamo una cosa che desideravamo, il Corpo assuma da tale godimento una nuova disposizione dalla quale è determinato diversamente, e in esso vengano suscitate altre immagini; e nello stesso tempo la Mente comincia a immaginare e a desiderare altre cose. Per esempio, quando immaginiamo una cosa che di solito ci piace per il suo sapore, desideriamo goderla e cioè mangiarla. Ma mentre ne godiamo lo stomaco si riempie e il Corpo si dispone diversamente. Se quindi, mentre il Corpo è già disposto diversamente, l'immagine di quel cibo viene favorita dalla sua presenza, e di conseguenza viene favorito anche lo sforzo o Desiderio di mangiarlo, la nuova disposizione contrasterà con tale sforzo o Desiderio, e quindi la presenza del cibo che desideravamo ci sarà odiosa, ed è ciò che chiamiamo Fastidio o Tedio. Ho trascurato, per altro, le affezioni esterne del Corpo che si osservano negli affetti, come il tremito, il pallore, il singhiozzo, il riso, ecc., perché esse sono riferibili solo al Corpo senza alcuna relazione con la Mente. Infine, quanto alle

definizioni degli affetti, bisogna osservare alcune cose, e per questo ripeterò qui con ordine tali definizioni, e fra esse inserirò quello che vi è da notare riguardo ad ognuna.

DEFINIZIONI DEGLI AFFETTI

I. Il Desiderio è l'essenza stessa dell'uomo, in quanto è concepita come determinata a fare qualche cosa da una qualunque sua affezione.

Spiegazione.

Abbiamo detto prima, nello *Scolio della Prop. 9*, che il Desiderio è l'appetito unito alla consapevolezza di sé; e che l'appetito è l'essenza stessa dell'uomo in quanto determinata a fare quelle cose che servono alla propria conservazione. Ma nello stesso Scolio ho anche avvertito che io, in realtà, non ravviso alcuna differenza fra l'appetito umano e il Desiderio. Infatti, sia o non sia l'uomo consapevole del proprio appetito, tuttavia l'appetito rimane uno e medesimo, quindi, perché non sembri ch'io cada in una tautologia, non ho voluto spiegare il Desiderio con l'appetito ma ho cercato di definirlo in modo da comprendervi insieme tutti gli sforzi della natura umana che indichiamo con i termini appetito, volontà, desiderio o impulso. Avrei anche potuto dire che il Desiderio è l'essenza stessa dell'uomo in quanto è concepita come determinata a fare qualcosa, ma da questa definizione (*per la Prop. 23 della II parte*) non seguirebbe che la Mente può esser conscia del suo Desiderio o appetito. Quindi, per includere la causa di questa consapevolezza, è stato necessario (*per la medesima Prop.*) aggiungere *in quanto determinata da una sua qualsiasi affezione data, ecc.* Infatti per affezione dell'essenza umana noi intendiamo qualunque sua disposizione, sia innata sia acquisita, concepita sia mediante il solo attributo del Pensiero sia mediante il solo attributo dell'Estensione, sia infine riferita insieme all'uno e all'altro attributo. Qui, dunque, con il termine Desiderio intendo tutti gli sforzi dell'uomo, gli impulsi, gli appetiti, le volizioni, che sono vari a seconda della varia disposizione del medesimo uomo, e non di rado sono in contrasto fra loro così che l'uomo è trascinato in diverse direzioni e non sa da che parte volgersi.

II. La Letizia è il passaggio dell'uomo da una minore ad una maggiore perfezione.

III. La Tristezza è il passaggio dell'uomo da una maggiore ad una minore perfezione.

Spiegazione.

Dico passaggio. Infatti la Letizia non è la perfezione stessa. Se infatti l'uomo nascesse con la perfezione alla quale perviene, ne sarebbe in

possesto senza l'affetto della Letizia; cosa che appare più chiaramente dall'affetto della Tristezza che gli è contrario. Infatti nessuno può negare che la Tristezza consista nel passaggio ad una minor perfezione, ma non nella minor perfezione stessa, poiché l'uomo non può rattristarsi nella misura in cui è partecipe di una certa perfezione. Né possiamo dire che la Tristezza consista nella privazione di una perfezione maggiore; infatti la privazione non è nulla; invece l'affetto della Tristezza è un atto, il quale perciò non può essere altro che l'atto del passare ad una minor perfezione, cioè l'atto dal quale la potenza di agire dell'uomo viene diminuita o ostacolata (v. *lo Scolio della Prop. II*). Per il resto, tralascio le definizioni di Ilarità, Solletico⁵, Malinconia e Dolore, poiché si riferiscono soprattutto al Corpo e non sono che specie di Letizia o di Tristezza.

IV. L'Ammirazione è l'immaginazione di una cosa alla quale la Mente rimane fissata, poiché tale singolare immaginazione non ha alcuna connessione con le altre. (V. *la Prop. 52 con il suo Scolio*).

Spiegazione.

Nello *Scolio della Prop. 18 della II parte* abbiamo mostrato quale sia la causa per cui la Mente dalla considerazione di una cosa passi immediatamente al pensiero di un'altra, cioè perché le immagini di tali cose sono concatenate e ordinate in modo che l'una segua l'altra; ma questo non è concepibile quando l'immagine di una cosa è nuova; la Mente rimarrà allora ferma nella considerazione della stessa cosa finché non sarà determinata da altre cause a pensare ad altro. Quindi l'immaginazione di una cosa nuova, considerata in sé, è della stessa natura delle altre immaginazioni e per questo non annovero l'ammirazione fra gli appetiti, né vedo il motivo di farlo, dal momento che questa sorpresa della Mente non deriva da alcuna causa positiva che la distraga dalle altre immaginazioni, ma solo dal fatto che manca una causa per cui la Mente, dalla considerazione di una cosa, venga determinata a pensare ad altre cose.

Riconosco, dunque (*come avevo fatto notare nello Scolio della Prop. II*) soltanto tre affetti fondamentali o primari, cioè la Letizia, la Tristezza e il Desiderio, e ho parlato dell'Ammirazione per l'unico motivo che è invalso l'uso di indicare con nomi diversi alcuni affetti che derivano dai tre fondamentali quando si riferiscono ad oggetti che ammiriamo; lo stesso motivo mi induce ugualmente ad aggiungere qui anche la definizione del Disprezzo.

V. Il Disprezzo è l'immaginazione di una cosa, la quale tocca la Mente così poco che essa, dalla presenza di tale cosa, è spinta piuttosto a immaginare quello che non c'è nella cosa stessa, anziché

quello che c'è. (V. lo Scolio della Prop. 52).

Tralascio qui le definizioni della Venerazione e dello Sdegno, perché, ch'io sappia, non vi sono affetti che ne traggano il loro nome.

VI. L'Amore è una Letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna.

Spiegazione.

Questa Definizione spiega abbastanza chiaramente l'essenza dell'Amore; invece quella degli Autori che definiscono l'Amore *una volontà dell'amante di congiungersi con la cosa amata* non esprime l'essenza dell'Amore ma una sua proprietà, e poiché l'essenza dell'amore non è stata abbastanza esaminata da questi Autori⁶, essi non hanno potuto avere un concetto chiaro nemmeno della sua proprietà, così che tutti hanno giudicato oltremodo oscura la loro definizione. Bisogna però notare che quando dico che nell'amante c'è la proprietà di volersi unire alla cosa amata, non intendo per volontà il consenso o la deliberazione dell'animo, o il libero decreto (infatti abbiamo dimostrato nella Prop. 48 della II parte che ciò è fittizio) e nemmeno il Desiderio di ricongiungersi con la cosa amata quando non c'è o di perseverare nella sua presenza quando essa è presente; infatti l'Amore può essere concepito senza questo o quel Desiderio: per volontà, invece, intendo la Soddisfazione dell'amante per la presenza della cosa amata, Soddisfazione che aumenta, o almeno, favorisce, la Letizia dell'amante.

VII. L'Odio è una Tristezza accompagnata dall'idea di una causa esterna.

Spiegazione.

Quello che c'è da osservare al riguardo si capisce facilmente da quanto è stato detto nella Spiegazione della Definizione precedente. Vedi inoltre lo Scolio della Prop. 13.

VIII. La Propensione è una Letizia accompagnata dall'idea di una cosa che, per accidente, è causa di Letizia.

IX. L'Avversione è una Tristezza accompagnata dall'idea di una cosa che, per accidente, è causa di Tristezza. *In proposito vedi lo Scolio della Prop. 15.*

X. La Devozione è Amore verso colui che ammiriamo.

Spiegazione.

Nella *Proposizione* 52 abbiamo dimostrato che l'Ammirazione nasce dalla novità di una cosa. Se, quindi, ci accade di immaginare spesso ciò che ammiriamo, cesseremo di ammirarlo e perciò vediamo che la Devozione degenera facilmente nel semplice Amore.

XI. L'Irrisione è una Letizia nata dall'immaginare che una cosa che disprezziamo si trovi in una cosa che odiamo.

Spiegazione.

In quanto disprezziamo una cosa che odiamo, ne neghiamo l'esistenza (v. *lo Scolio della Prop.* 52), e pertanto (*per la Prop.* 20) ce ne rallegriamo. Ma poiché supponiamo che l'uomo abbia in odio ciò che deride, ne consegue che questa Letizia non è genuina. *Vedi in proposito lo Scolio della Prop.* 47.

XII. La Speranza è una Letizia incostante, nata dall'idea di una cosa, futura o passata, del cui evento in qualche modo dubitiamo.

XIII. Il Timore è una Tristezza incostante, nata dall'idea di una cosa, futura o passata, del cui evento in qualche modo dubitiamo. *Vedi in proposito lo Scolio 2 della Prop.* 18.

Spiegazione.

Da queste definizioni risulta che non vi è Speranza senza Timore, né Timore senza Speranza. Chi infatti è aggrappato alla speranza e dubita dell'evento di una cosa, si suppone che immagini qualcosa che escluda l'esistenza della cosa futura, e perciò se ne rattristi (*per la Prop.* 19); di conseguenza, mentre s'aggrappa alla Speranza, teme che la cosa accada. Chi invece è nel Timore, chi cioè dubita dell'evento di una cosa che odia, immagina anche qualcosa che ne escluda l'esistenza; perciò si rallegra (*per la Prop.* 20) e di conseguenza ha la speranza che la cosa non accada.

XIV. La Sicurezza è una Letizia, nata dall'idea di una cosa futura o passata, della quale non vi è più alcun motivo di dubitare.

XV. La Disperazione è una Tristezza, nata dall'idea di una cosa futura o passata della quale non vi è più alcun motivo di dubitare.

Spiegazione.

Dalla speranza nasce quindi la Sicurezza, e dal Timore la Disperazione quando non vi è più motivo per dubitare dell'evento di una cosa; e ciò avviene perché l'uomo immagina e considera come presente una cosa passata o futura; oppure perché immagina altre cose che escludono l'esistenza di quelle che gli suscitavano il dubbio.

Infatti, benché non si possa mai essere certi dell'evento di cose singole (*per il Coroll. della Prop. 31 della II parte*), può tuttavia accadere che del loro evento noi non dubitiamo. Infatti abbiamo mostrato (*v. lo Scolio della Prop. 49 della II parte*) che altro è non dubitare di una cosa, altro averne certezza; perciò può accadere che dall'immagine di una cosa passata o futura veniamo affetti dallo stesso sentimento di Letizia o di Tristezza come dall'immagine di una cosa presente, come abbiamo dimostrato nella *Prop. 18*. Vedila con i suoi *Scoli*.

XVI. La Gioia è una Letizia accompagnata dall'idea di una cosa passata, accaduta insperatamente.

XVII. La Delusione⁷ è una Tristezza accompagnata dall'idea di una cosa passata accaduta inaspettatamente.

XVIII. La Compassione è una Tristezza accompagnata dall'idea di un male accaduto a un altro che immaginiamo simile a noi. (*V. lo Scolio della Prop. 22 e lo Scolio della Prop. 27*).

Spiegazione.

Fra Compassione e Misericordia mi sembra che non vi sia alcuna differenza, se non, forse, che la Compassione si riferisce a un affetto singolo e la Misericordia, invece, a una disposizione abituale.

XIX. La Simpatia⁸ è un Amore verso chi ha fatto del bene a un altro.

XX. L'Indignazione è un Odio verso chi ha fatto del male a un altro.

Spiegazione.

So che queste parole, nell'uso comune, indicano altre cose. Ma il mio intento non è di spiegare il significato delle parole, ma la natura delle cose e di indicarle con quei vocaboli il cui significato, nell'uso comune, non differisce del tutto da quello che io voglio loro assegnare; questo chiarimento valga una volta per tutte. Per il resto vedi la causa di questi affetti nel *Cor. I della Prop. 27* e nello *Scolio della Prop. 22*.

XXI. La Sopravvalutazione⁹ consiste nello stimare, per Amore, qualcuno più del giusto.

XXII. Il Disprezzo consiste nello stimare qualcuno, per Odio, meno del giusto.

Spiegazione.

La Sopravvalutazione è dunque un affetto, o una proprietà, dell'Amore, e il Disprezzo lo è dell'Odio; quindi la Sopravvalutazione può anche essere definita come *Amore che afferra l'uomo a tal punto che*

egli stima più del giusto la cosa amata, e al contrario, il Disprezzo come Odio che afferra l'uomo a tal punto che egli stima meno del giusto colui che ha in odio. Vedi in proposito lo Scolio della Prop. 26.

XXIII. L'Invidia è l'Odio, che colpisce l'uomo al punto che egli si rattrista dell'altrui felicità e, al contrario, gode dell'altrui male.

Spiegazione.

All'Invidia si contrappone, comunemente, la Misericordia, che quindi, nonostante il significato del vocabolo, può essere definita così:

XXIV. La Misericordia è Amore, che colpisce l'uomo a tal punto che egli gode dell'altrui bene e si rattrista dell'altrui male.

Spiegazione.

Peraltro vedi sull'Invidia lo *Scolio della Prop. 24* e lo *Scolio della Prop. 32*. Questi sono gli affetti di Letizia e di Tristezza ai quali si accompagna l'idea di una cosa esterna, sia come causa per sé sia per accidente. Ora passo ad altri affetti ai quali si accompagna come causa l'idea di una cosa interna.

XXV. L'Autocompiacimento¹⁰ è una Letizia nata dal fatto che l'uomo considera se stesso e la sua potenza di agire.

XXVI. L'Umiltà è una Tristezza nata dal fatto che l'uomo considera la sua impotenza o la sua debolezza.

Spiegazione.

L'autocompiacimento si contrappone all'umiltà in quanto lo intendiamo come una Letizia che nasce dal considerare la nostra potenza di agire; ma poiché per autocompiacimento intendiamo anche una Letizia, unita all'idea di qualche azione che crediamo di aver compiuto per libero decreto della Mente, allora essa si contrappone al Pentimento che definisco così:

XXVII. Il Pentimento è una Tristezza unita all'idea di un'azione che crediamo di aver compiuto per libero decreto della Mente.

Spiegazione.

Abbiamo dimostrato le cause di questi affetti nello *Scolio della Prop. 51* e nelle *Prop. 53, 54 e 55* con il suo relativo *Scolio*. Ma sul libero decreto della Mente vedi lo *Scolio della Prop. 35 della II parte*. Bisogna però anche notare che non c'è da meravigliarsi se la Tristezza

accompagna in generale azioni che per consuetudine vengono dette *cattive*, e la Letizia quelle *buone*. Infatti, da quanto abbiamo già detto, si capisce facilmente che questo dipende moltissimo dall'educazione. Senza dubbio i genitori, condannando le azioni cattive e rimproverandone spesso i figli, e raccomandando e lodando le azioni buone, hanno fatto sì che le emozioni di Tristezza venissero congiunte alle azioni cattive e le emozioni di Letizia a quelle buone. Il che è provato anche dall'esperienza. Infatti i costumi e la religione non sono uguali per tutti; al contrario, ciò che per alcuni è sacro per altri è profano e ciò che per alcuni è lecito per altri è turpe. Quindi secondo il modo in cui ognuno è stato educato, egli si vergogna o si vanta di una determinata azione.

XXVIII. La Superbia consiste nel valutarsi, per amor di sé, più del giusto.

Spiegazione.

La Superbia differisce quindi dalla Sopravvalutazione, perché questa si riferisce ad un oggetto esterno, mentre la Superbia si riferisce all'uomo stesso che si valuta più del giusto. Del resto, come la Sopravvalutazione è un effetto o una proprietà dell'Amore, così la *Superbia* è un effetto o una proprietà dell'amore di sé, e perciò si può definirla anche *Amor di sé, o Autocompiacimento, in quanto induce l'uomo a valutarsi più del giusto* (v. lo Scolio della Prop. 26). Il contrario di questo affetto non esiste. Infatti nessuno, per odio di sé, si valuta meno del giusto; nemmeno in quanto immagina di non poter fare questo o quello. Infatti tutto ciò che l'uomo immagina di non potere, lo immagina necessariamente, e da questa immaginazione egli è disposto in modo da non poter realmente fare ciò che immagina di non poter fare. Finché, dunque, immagina di non poter fare questo o quello, egli non è determinato a farlo, e, di conseguenza, gli è impossibile farlo. In realtà, se consideriamo quelle cose che dipendono dalla sola opinione, possiamo ammettere che possa accadere che un uomo valuti sé meno del giusto; infatti può ben darsi che qualcuno, mentre triste considera la propria debolezza, immagini di essere disprezzato da tutti, proprio mentre gli altri a tutto pensano fuorché a disprezzarlo. Un uomo può inoltre valutarsi meno del giusto se nega di se stesso, nel presente, qualcosa in relazione al futuro, di cui è incerto; così pure se afferma di non poter mai concepire qualcosa di certo, o di non poter desiderare o compiere altro che azioni cattive o turpi, ecc. Possiamo dire inoltre che qualcuno valuta sé meno del giusto, quando vediamo che egli, per eccessivo timore della vergogna, non osa intraprendere cose che altri, a lui uguali osano intraprendere. Possiamo quindi opporre alla Superbia questo sentimento, che

chiamerò *Avvilimento*¹¹; infatti, come dall'Autocompiacimento nasce la Superbia, così dall'Umiltà nasce l'avvilimento, che quindi definisco così:

XXIX. L'Avvilimento consiste nello stimarsi meno del giusto, per Tristezza.

Spiegazione.

Spesso siamo soliti, tuttavia, opporre l'Umiltà alla Superbia, ma allora badiamo più agli effetti che alla natura di entrambi. Infatti siamo soliti chiamare superbo chi troppo si gloria (*v. lo Scolio della Prop.* 30), colui che non parla se non delle sue virtù e degli altrui difetti, colui che vuole essere preferito a tutti, e che, infine, incede con quella gravità e quella pompa con cui camminano per solito quelli che stanno molto più in alto di lui. Al contrario chiamiamo umile chi molto spesso arrossisce, chi confessa i suoi vizi e racconta le altrui virtù, chi si piega a tutti, chi, infine, cammina a testa bassa e non si cura di ornarsi. Del resto questi affetti, cioè l'Umiltà e l'Avvilimento, sono rarissimi. Infatti la natura umana, in sé considerata, è tutta rivolta contro tali affetti (*v. le Prop.* 13 e 54); pertanto quelli che sono creduti del tutto umili e avviliti, sono, per lo più, ambiziosi e invidiosi in sommo grado.

XXX. La Gloria è una Letizia unita all'idea di qualche nostra azione che immaginiamo che gli altri lodino.

XXXI. La Vergogna è una Tristezza unita all'idea di qualche azione che immaginiamo che gli altri biasimino.

Spiegazione.

In proposito vedi lo *Scolio della Prop.* 30. Ma qui bisogna notare la differenza che passa fra Vergogna¹² e Pudore. Infatti il Pudore è una Tristezza che segue un'azione di cui si intimidisce. La Vergogna, invece, è Timore, ossia Paura del ritegno, da cui l'uomo è trattenuto dal fare qualcosa di turpe. Al ritegno si suole opporre l'Impudenza, che in realtà non è un affetto, come mostrerò a suo tempo: ma (come ho già avvertito), i nomi degli affetti si riferiscono più al loro uso che alla loro natura. E con questo ho finito di parlare degli affetti della Letizia e della Tristezza che mi ero proposto di spiegare. Passo quindi a quelli che si riferiscono al Desiderio.

XXXII. Il Desiderio è Cupidità o Appetito di possedere una certa cosa, accresciuto dal ricordo di quella cosa e insieme ostacolato dal ricordo di altre cose che escludono l'esistenza della cosa desiderata.

Spiegazione.

Non appena ci ricordiamo di qualcosa, come ho già detto più volte, per ciò stesso siamo disposti a considerarla col medesimo affetto come se la cosa fosse presente; ma questa disposizione, o sforzo, mentre siamo svegli viene quasi sempre ostacolato da immagini di cose che escludono l'esistenza della cosa di cui ci ricordiamo. Quando dunque ci ricordiamo di una cosa che ci impressiona con un certo genere di Letizia, per ciò stesso ci sforziamo di considerarla come presente, con lo stesso affetto di Letizia; ma questo sforzo viene subito ostacolato dal ricordo delle cose che ne escludono l'esistenza. Perciò il desiderio è, in realtà una Tristezza, che si oppone a quella Letizia che nasce dall'assenza di una cosa che odiamo. *V. a tale riguardo lo Scolio della Prop. 47.* Ma poiché la parola *desiderio* sembra riferirsi alla Cupidità, riferisco perciò questo affetto agli affetti della Cupidità¹³.

XXXIII. L'Emulazione è Desiderio di qualcosa che nasce in noi perché immaginiamo che altri abbiano lo stesso Desiderio.

Spiegazione.

Chi fugge perché altri fuggono, o chi ha paura perché vede che altri hanno paura, o anche chi, quando vede un altro scottarsi una mano, ritira la propria e sposta il proprio corpo come se la mano scottata fosse la sua: diciamo che costui imita l'affetto altrui ma non che lo emula; non già perché conosciamo due cause, una per l'emulazione e una per l'imitazione, ma perché è invalso l'uso di chiamare emulo solo chi imita ciò che riteniamo buono, utile o piacevole. Per il resto, sulla causa dell'Emulazione *v. la Prop. 27 e il suo Scolio.* Perché poi a questo affetto venga per lo più congiunta l'Invidia vedilo nella *Prop. 32 e nel suo Scolio.*

XXXIV. La Riconoscenza o Gratitudine è Desiderio o slancio d'amore con cui ci sforziamo di ricambiare chi ci ha fatto del bene con uguale sentimento d'Amore. (*V. la Prop. 39 e lo Scolio della Prop. 41*).

XXXV. La Benevolenza è Desiderio di far del bene a chi ci fa pena. (*V. lo Scolio della Prop. 27*).

XXXVI. L'Ira è il Desiderio dal quale siamo incitati, per Odio, a far del male a chi odiamo. (*V. la Prop. 39*).

XXXVII. La Vendetta è il Desiderio dal quale siamo incitati, per Odio reciproco, a far del male a chi, con uguale affetto, ci ha recato danno. (*V. il Cor. 2 della Prop. 40 con il suo Scolio*).

XXXVIII. La Crudeltà, o Ferocia¹⁴, è il Desiderio dal quale uno è spinto a far del male a chi amiamo o di cui abbiamo pietà.

Spiegazione.

Alla Crudeltà si oppone la Clemenza, che non è una passione, ma una potenza dell'animo con la quale l'uomo frena l'ira e la vendetta.

XXXIX. La Paura è il Desiderio di evitare, con un male minore, un male maggiore, che temiamo. (*V. lo Scolio della Prop. 39*).

XL. L'Audacia è il Desiderio dal quale uno è incitato a fare qualcosa che implica un pericolo che i suoi simili temono di affrontare.

XLI. La Pusillanimità si dice di colui il cui Desiderio è ostacolato dal timore di un pericolo che i suoi simili osano affrontare.

Spiegazione.

La Pusillanimità, quindi, non è altro che il Timore di un male che i più non sono soliti temere; perciò non la riferisco agli affetti del Desiderio. Ho voluto, tuttavia, darne qui la spiegazione, perché, se facciamo attenzione al Desiderio, essa si oppone davvero all'affetto dell'Audacia.

XLII. La Costernazione si dice di colui il cui Desiderio di evitare un male è ostacolato dallo stupore di fronte al male che teme.

Spiegazione.

La Costernazione¹⁵ è, quindi, una specie di Pusillanimità. Ma poiché la Costernazione nasce da un duplice Timore, può essere, perciò, definita più esattamente come *un Timore che trattiene l'uomo così stupefatto o sconvolto che egli non può scongiurare un male*. Dico *stupefatto* in quanto intendiamo che il suo Desiderio di allontanare un male è ostacolato dallo sbigottimento. Ma dico anche *sconvolto* in quanto comprendiamo che lo stesso Desiderio è contrastato dal Timore di un altro male che lo cruccia in ugual modo; per cui accade che egli non sa quale dei due debba stornare. A questo riguardo *v. lo Scolio della Prep. 39 e lo Scolio della Prop. 52*. Del resto sulla Pusillanimità e sull'Audacia, *v. lo Scolio della Prop. 51*.

XLIII. La Cortesia¹⁶ o Modestia, è il desiderio di fare quelle cose che piacciono agli uomini e di non fare quelle che ad essi dispiacciono.

XLIV. L'Ambizione è uno smodato Desiderio di gloria.

Spiegazione.

L'Ambizione è il Desiderio dal quale tutti gli affetti (*per le Prop. 27 e 31*) vengono potenziati e rafforzati, e perciò questo affetto può essere a stento dominato. Infatti finché un uomo è posseduto da un qualche

Desiderio ne è anche posseduto necessariamente. *Proprio i migliori – dice Cicerone – sono più degli altri guidati dal Desiderio di gloria. Anche i filosofi, mettono il loro nome sui libri che scrivono per disprezzare la gloria, ecc.*

XLV. L'Ingordigia¹⁷ è uno smodato Desiderio, o anche Amore, di banchettare.

XLVI. L'Ubriachezza è uno smodato Desiderio e Amore per il bere.

XLVII. L'Avarizia è uno smodato Desiderio e Amore per la ricchezza.

XLVIII. La Libidine è anch'essa Desiderio e Amore per l'accoppiamento dei corpi.

Spiegazione.

Sia moderato o no, il Desiderio di accoppiarsi, vien chiamato per solito, Libidine. Questi cinque affetti, inoltre, non hanno contrari (*come ho fatto notare nello Scolio della Prop. 56*). Infatti la Modestia è una specie dell'Ambizione, per la quale rinvio allo *Scolio della Prop. 29*; e ho già avvertito che la Temperanza, la Sobrietà e la Castità indicano una potenza della Mente, e non già una passione. E benché possa accadere che un uomo avaro, ambizioso, o timido si astenga dagli eccessi del mangiare, del bere, del coito, tuttavia l'Avarizia, l'Ambizione e la Paura non sono contrarie all'ingordigia, all'ubriachezza e alla libidine. Infatti l'avar, di solito, desidera riempirsi di cibo e di bevande altrui. L'ambizioso, poi, non appena spera che la cosa rimanga nascosta non si modererà in niente, e se vive fra ubriaconi e libidinosi, proprio perché è ambizioso, sarà più incline a quei medesimi vizi. Il timido, infine, fa ciò che non vuole. Infatti l'avar, anche se per evitare la morte getta in mare le sue ricchezze, rimane pur sempre avaro; e se il libidinoso è triste perché non può comportarsi a suo talento, non per questo cessa di essere libidinoso. Questi affetti, in assoluto, non riguardano tanto l'atto in sé del mangiare, del bere, ecc., ma piuttosto l'Appetito stesso o l'Amore. Niente infatti può essere contrapposto a tali affetti tranne la Generosità e la Fermezza d'animo, delle quali parlerò in seguito.

Tralascio le definizioni della Gelosia e delle altre oscillazioni dell'animo, sia perché nascono da una combinazione di affetti che abbiamo già definito, sia perché, per la maggior parte, non hanno nome, il che dimostra che per Fuso quotidiano basta conoscerle solo in generale. Del resto, dalle Definizioni degli affetti qui spiegati risulta che tutti nascono dal Desiderio, dalla Letizia e dalla Tristezza, o, meglio, non sono altro che questi tre affetti ognuno dei quali suole venir chiamato con nomi diversi a seconda delle sue varie relazioni, e denominazioni estrinseche. Se ora vogliamo considerare questi affetti originari, e ciò che abbiamo detto prima della natura della Mente, in

quanto si riferiscono alla sola Mente, potremo definire gli affetti nel modo seguente:

DEFINIZIONE GENERALE DEI SENTIMENTI

L'affetto, detto Patema d'animo, è un'idea confusa con cui la Mente afferma una forza di esistere del proprio Corpo o di una sua parte, maggiore o minore di prima, e, data la quale, la Mente stessa è determinata a pensare una cosa piuttosto che un'altra.

Spiegazione.

In primo luogo dico che un affetto o una passione dell'animo è un'idea *confusa*. Infatti abbiamo mostrato (*vedi la Prop. 3*) che la Mente in tanto è passiva in quanto ha idee inadeguate e confuse. Poi dico: *con cui la Mente afferma una forza di esistere del proprio Corpo, o di una sua parte, maggiore o minore di prima*. Infatti tutte le idee che abbiamo dei corpi rivelano più Fattuale costituzione del nostro Corpo (*per il Cor. 2 della Prop. 16 della II parte*) che la natura del corpo esterno; ma quella che costituisce la forma d'un affetto deve indicare o esprimere, la costituzione che ha il Corpo, o qualche sua parte, per il fatto che la sua potenza di agire, ossia la sua forza di esistere, viene aumentata o diminuita, favorita o ostacolata. Ma bisogna notare che quando dico, *una forza di esistere maggiore o minore di prima*, non intendo dire che la Mente paragona la costituzione presente del Corpo con una passata, ma che l'idea, che costituisce la forma dell'affetto, afferma del Corpo qualcosa che implica una realtà maggiore o minore di prima. E poiché l'essenza della Mente consiste (*per le Prop. 11 e 13 della II parte*) nell'affermare l'esistenza attuale del proprio Corpo, e noi intendiamo per perfezione l'essenza stessa della cosa, ne deriva che la Mente passa ad una maggiore o minore perfezione quando le capita di affermare, del proprio Corpo o di una qualche sua parte, qualcosa che implica una realtà maggiore o minore di prima. Quindi, quando prima ho detto che la potenza di pensare della Mente viene aumentata o diminuita, non ho voluto dir altro se non che la Mente ha formato del proprio Corpo, o di qualche sua parte, un'idea che esprime una realtà maggiore o minore di quella che aveva affermato del proprio Corpo. Infatti l'eccellenza delle idee e la potenza attuale del pensare si valutano in base all'eccellenza dell'oggetto. Ho aggiunto infine *data la quale la Mente stessa è determinata a pensare una cosa piuttosto che un'altra* per esprimere, oltre alla natura della Letizia e della Tristezza, che è spiegata nella prima parte della definizione, anche la natura del Desiderio.

1. D'ora in avanti ometteremo l'espressione *di questa parte* ogni volta che Spinoza nelle sue citazioni fa riferimento alla parte terza. Indicheremo, invece, i riferimenti alle altre parti dell'*Etica*. Spinoza stesso usa più di una volta questo criterio che semplifica la lettura. In altre parole i riferimenti senza indicazioni di una parte specifica dell'*Etica* sono da intendersi come riferimenti interni a ciascuna parte.

2. In lat. *Favor*.

3. In latino *existimatio*, ossia stima, buona reputazione. Ma poiché Spinoza parla di una stima eccessiva ho ritenuto opportuno tradurre il termine latino con *Sopravalutazione*. Analogamente il termine *despectus* non l'ho tradotto disprezzo ma *Sottovalutazione*.

a. N.B. Qui e in seguito si intenda «uomini» per i quali non abbiamo provato alcuna specie di affetto.

4. In latino *Humanitas*.

b. NB. Questo può accadere sebbene la Mente umana sia una parte dell'intelletto divino. Lo abbiamo mostrato nello Scolio della Prop. 13 della II parte.

5. In lat. *Titillatio*

6. Questi *auctores* sono soprattutto i cartesiani, ma non è impossibile, secondo l'opinione del Gebhardt, che Spinoza si riferisca anche ai platonici e a Leone Ebreo.

7. In lat. *Conscientiae morsus* che è più un tormento della coscienza che non l'italiano *rimorso*.

8. In lat. *Favor*.

9. In lat. *Existimatio*.

10. In lat. *acquiescentia in se ipso*.

11. Il lat. *Abjectio* non va tradotto con l'italiano *Abiezione*, come molti traduttori fanno. La traduzione fedele mi pare *Avvilimento* o *Abbattimento*.

12. In lat. *Verecundia*. Si poteva anche tradurre verecondia, ritegno, riservatezza. Sono tutti significati che sfumano uno nell'altro.

13. Abbiamo sempre tradotto il termine *Cupiditas* con *Desiderio*, parola assai meno arcaica che non *Cupidità*. In questa *spiegazione* abbiamo conservato il termine arcaico per distinguerlo dal termine *Desiderium*. Ma il lettore ricordi che, per solito, traduciamo il lat. *Cupiditas* con l'ital. *Desiderio*.

14. In lat. *Saevitia*.

15. In lat. *Consternatio*. Tenga presente il lettore che nel termine è contenuta anche l'idea di sbigottimento o spavento.

16. In lat. *Humanitas*, che significa anche benevolenza, educazione, civiltà.

17. In lat. *Luxuria*. Ho tradotto *Ingordigia* perché Spinoza la riferisce esplicitamente al banchettare (*convivari*).

PARTE QUARTA

LA SCHIAVITÙ UMANA, OSSIA LE FORZE DEGLI AFFETTI

PREFAZIONE

Chiamo Schiavitù l'impotenza umana nel moderare e reprimere gli affetti; l'uomo infatti, soggetto ad essi, non è padrone di sé ma in preda alla fortuna in modo tale che a volte è costretto a seguire il peggio anche se vede il meglio. In questa Parte mi sono proposto di dimostrare la causa di ciò e, inoltre, che cosa vi è di buono e di cattivo negli affetti. Ma prima di cominciare è bene premettere alcune cose sulla perfezione e sull'imperfezione, sul bene e sul male.

Chi ha stabilito di fare una cosa, e l'ha compiuta, dirà che la sua opera è perfetta, e lo dirà non lui soltanto, ma anche chiunque conosca bene, o creda di conoscere, la mente e lo scopo dell'Autore di quell'opera. Per esempio se uno vede un'opera (che suppongo non ancora compiuta) e sa che lo scopo del suo Autore è di costruire una casa, dirà che la casa è imperfetta, al contrario, quando la vedrà arrivata al fine che l'Autore aveva stabilito di darle, dirà che è perfetta. Ma se uno vede un'opera, e non ha mai visto niente di simile né conosce l'intenzione dell'artefice, non potrà certo sapere se quell'opera è perfetta o imperfetta. E questo pare sia stato il significato primitivo di queste parole. Ma dopo che gli uomini hanno cominciato a formulare idee universali e modelli di case, edifici, torri, ecc., e a preferire alcuni modelli di cose ad altri, è accaduto che ognuno chiamasse perfetto ciò che vedeva accordarsi con l'idea universale che si era formata di tale cosa, e al contrario imperfetto ciò che vedeva accordarsi meno con il modello concepito, anche se era stato portato completamente a termine secondo le intenzioni dell'artefice. Né sembra esser diversa la ragione per cui anche le cose naturali, quelle cioè che non sono state fatte dall'uomo, si dicono comunemente perfette o imperfette. Infatti gli uomini sono soliti formarsi, sia delle cose naturali sia delle cose artificiali, idee universali che considerano come modelli delle cose, e ritengono che la natura tenda ad esse e se le ponga come modelli (credono infatti che la natura non faccia niente senza un fine). Quando dunque vedono accadere qualcosa in natura che coincide poco con il modello

concettuale che essi ne hanno, credono allora che la natura abbia mancato, o sbagliato, ed abbia lasciato quella cosa imperfetta. Vediamo quindi che gli uomini son soliti chiamare perfette o imperfette le cose naturali più per pregiudizio che per una vera conoscenza di esse. Infatti, nell'Appendice alla Prima Parte, abbiamo mostrato che la Natura non agisce in vista di un fine; infatti l'Ente eterno e infinito che chiamiamo Dio, o Natura, agisce con la stessa necessità con la quale esiste. Esso infatti, come abbiamo mostrato (*nella Prop. 16 della I parte*), agisce con la stessa necessità di natura con cui esiste. Quindi la ragione, o causa, per cui Dio, ossia la Natura, agisce ed esiste, è una e identica. Perciò, così come non esiste per alcun fine, nemmeno agisce per alcun fine, e non ha alcun principio o fine né del suo esistere né nel suo agire. La causa che viene chiamata finale non è quindi altro che lo stesso umano appetito considerato come principio o causa primaria di qualcosa. Per esempio, quando diciamo che la causa finale di questa o quella casa è stata l'abitazione, non intendiamo altro se non che l'uomo, avendo immaginato le comodità della vita domestica, ha avuto l'appetito di costruire una casa. Perciò l'abitazione, considerata come causa finale, non è altro che questo singolo appetito, il quale in realtà è una causa efficiente che viene considerata causa prima perché gli uomini di solito ignorano le cause dei propri appetiti. Infatti, come ho già detto parecchie volte, essi sono consapevoli delle proprie opinioni e dei propri appetiti, ma ignari delle cause da cui sono determinati ad appetire qualcosa. Che poi gli uomini comunemente dicano che la natura a volte è in difetto, o pecca, o produce cose imperfette, lo annovero fra le finzioni di cui ho parlato nell'Appendice alla Prima Parte. Quindi la perfezione e l'imperfezione, in realtà, sono soltanto modi del pensare, ossia nozioni che siamo soliti inventare quando paragoniamo fra loro individui della stessa specie o dello stesso genere: per questo motivo ho detto (*Def. 6 della II parte*) che per realtà e perfezione intendo la stessa cosa. Infatti siamo soliti ricondurre tutti gli individui della Natura ad un sol genere che chiamiamo generalissimo, cioè alla nozione dell'ente che appartiene assolutamente a tutti gli individui della Natura. Quindi in quanto riconduciamo a questo genere gli individui della Natura e li confrontiamo fra loro, e appuriamo che alcuni hanno più entità o realtà di altri, in questo senso diciamo che alcuni sono più perfetti di altri; e in quanto attribuiamo loro qualcosa che implica negazione, come limite, fine, impotenza, ecc., in tanto li diciamo imperfetti perché non impressionano la nostra Mente nello stesso modo di quelli che chiamiamo perfetti, e non perché ad essi manchi qualcosa che loro sia proprio o perché la Natura abbia peccato. Infatti alla natura di una cosa non compete, se non ciò che deriva dalla necessità della natura

della causa efficiente, e tutto ciò che deriva dalla natura della causa efficiente avviene necessariamente.

Per quanto riguarda il bene e il male, neanche loro indicano qualcosa di positivo nelle cose in sé considerate; e non sono altro che modi del pensare o nozioni che formiamo perché paragoniamo le cose fra loro. Una sola e medesima cosa, infatti, può essere al tempo stesso buona e cattiva o anche indifferente. Per esempio la musica è buona per il malinconico, cattiva per l'uomo afflitto; per il sordo, invece, non è né buona né cattiva. Però, anche se le cose stanno così, questi vocaboli vanno tuttavia conservati. Poiché, infatti, desideriamo formare un'idea dell'uomo come modello della natura umana, al quale tendere, sarà opportuno conservare questi medesimi vocaboli nel significato usuale che ho detto. Intenderò quindi, d'ora in avanti, per Bene ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo per avvicinarci sempre più a quel modello della natura umana che ci proponiamo. Per Male, invece, ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di avvicinarci a tale modello. Diremo quindi gli uomini più perfetti o più imperfetti nella misura in cui più o meno si avvicinano a tale esemplare. Infatti, bisogna innanzitutto notare che quando dico che uno passa da una minore ad una maggiore perfezione, e viceversa, non intendo dire che egli si trasformi da un'essenza o forma ad un'altra. Infatti il cavallo, per esempio, è distrutto sia che si trasformi in uomo sia che si trasformi in insetto: intendo dire, invece, che la potenza di agire di quell'individuo, intesa secondo la sua natura, aumenta o diminuisce. Infine, come ho detto, intenderò per Perfezione in genere la realtà, cioè l'essenza di qualsivoglia cosa in quanto esiste e agisce in un certo modo, senza tener conto alcuno della sua durata. Nessuna cosa singola, infatti, può esser detta più perfetta perché abbia perseverato più a lungo nell'esistere; la durata delle cose dunque non può essere determinata dalla loro essenza perché l'essenza delle cose non implica alcun tempo certo e determinato di esistenza; qualunque cosa, invece, più o meno perfetta, potrà sempre perseverare nell'esistenza con la stessa forza con cui incomincia ad esistere, di modo che in questo tutte le cose sono uguali.

DEFINIZIONI

I. Per buono intenderò ciò che sappiamo con certezza esserci utile.

II. Per cattivo, invece, ciò che sappiamo con certezza che c'impedisce di possedere un bene.

A proposito di queste *Definizioni* vedi la *Prefazione* precedente verso la fine.

III. Chiamo contingenti le cose singole in quanto, se consideriamo la loro sola essenza, non troviamo niente che ponga, o escluda necessariamente la loro esistenza.

IV. Chiamo possibili queste stesse cose singole, in quanto, se consideriamo le cause dalle quali debbono essere prodotte, non sappiamo se queste siano determinate a produrle.

Nello *Scolio I della Prop. 33 della I parte* non ho fatto alcuna differenza fra possibile e contingente perché là non c'era bisogno di distinguerli accuratamente.

V. Per affetti contrari intenderò, in seguito, quelli che trascinano l'uomo in direzioni diverse, anche se essi appartengono allo stesso genere, come l'ingordigia e l'avarizia che sono specie dell'amore; e son contrarie, non per natura, ma per accidente.

VI. Ho spiegato negli *Scoli 1 e 2 della Prop. 18 della III parte*, e ai quali rinvio, cosa io intenda per affetto verso una cosa futura, presente o passata.

Qui però si deve anche osservare che non possiamo immaginare distintamente una distanza di luogo o di tempo se non entro un certo limite; cioè, come siamo soliti immaginare ugualmente distanti da noi, quasi che fossero sullo stesso piano, tutti quegli oggetti che distano da noi più di duecento piedi, o la cui distanza dal luogo in cui siamo supera quella che possiamo immaginare distintamente, così pure immaginiamo ugualmente distanti dal presente e riferiamo, per così dire, a un unico momento del tempo, anche gli oggetti il cui tempo di esistenza immaginiamo lontano dal presente per un intervallo più lungo di quello che siamo soliti immaginare distintamente.

VII. Per fine, a causa del quale facciamo qualcosa, intendo l'appetito.

VIII. Per virtù e potenza intendo la stessa cosa, cioè (*per la Prop. 7 della III parte*) la virtù, in quanto viene riferita all'uomo, è la stessa essenza o natura dell'uomo, in quanto egli ha il potere di fare alcune

cose che possono essere intese solo mediante le leggi della sua natura.

Assioma.

Nella natura delle cose non c'è alcuna cosa singola della quale non ve ne sia un'altra più potente e più forte. Ma, data una cosa qualsiasi, ce n'è un'altra più potente e più forte da cui quella data può essere distrutta.

PROPOSIZIONE I.

Niente di quel che un'idea falsa ha di positivo, viene tolto dalla presenza del vero, in quanto vero.

Dimostrazione.

La falsità (*per la Prop. 35 della II parte*) consiste nella sola privazione di conoscenza che le idee inadeguate implicano, e queste non hanno alcunché di positivo per cui vengono dette false (*per la Prop. 33 della II parte*); ma, al contrario, in quanto si riferiscono a Dio sono vere (*per la Prop. 32 della II parte*). Se, quindi, ciò che un'idea falsa ha di positivo fosse tolto dalla presenza del vero in quanto tale, un'idea vera si eliminerebbe da se stessa, il che è assurdo (*per la Prop. 4 della III parte*). Quindi niente di ciò che un'idea ecc. – C.D.D.

Scolio.

Questa *Proposizione* si capisce più chiaramente dal *Corollario 2 della Proposizione 16 della II parte*. Infatti l'immaginazione è un'idea che indica più la costituzione presente del Corpo umano che la natura del Corpo esterno, però non in modo distinto ma confuso; perciò avviene che si dica che la Mente sbaglia. Per esempio, quando guardiamo il sole, immaginiamo che disti da noi circa duecento piedi, e in questo ci sbagliamo finché non conosciamo la sua vera distanza; ma, una volta conosciutala, l'errore viene sì eliminato, ma non l'immaginazione, ossia l'idea del sole, che ne spiega la natura solo in quanto il Corpo ne è affetto; perciò, pur conoscendo la sua vera distanza, immagineremo tuttavia che sia vicino a noi. Infatti, come abbiamo detto nello *Scolio della Proposizione 35 della II parte*, noi non immaginiamo il sole così vicino perché ignoriamo la sua vera distanza, ma perché la Mente concepisce la grandezza del sole nella misura in cui il Corpo ne è affetto. Così, quando i raggi del sole, nel cadere su di una superficie d'acqua, si riflettono nei nostri occhi, immaginiamo il sole come se fosse nell'acqua; anche se conosciamo il suo vero luogo, e così le altre immaginazioni dalle quali la Mente è ingannata, sia che indichino la naturale costituzione del Corpo, sia che indichino un aumento o una diminuzione della sua potenza di agire, non sono contrarie al vero e

non svaniscono alla sua presenza. Accade invece che quando temiamo erroneamente qualche male, la paura svanisce appena conosciuta la verità; ma avviene anche, al contrario, quando temiamo un male che certamente avverrà, che anche la paura svanisca nell'udire una falsa notizia; e perciò le immaginazioni non svaniscono per la presenza del vero in quanto vero, ma perché ne subentrano altre, più forti, che escludono l'esistenza presente delle cose che immaginiamo, come abbiamo dimostrato nella *Proposizione 17 della II parte*.

PROPOSIZIONE II.

In quanto siamo una parte della Natura che non può essere concepita per sé senza le altre, noi siamo passivi.

Dimostrazione.

Siamo detti passivi quando in noi nasce qualcosa di cui non siamo che causa parziale (*per la Def. 2 della III parte*), cioè qualcosa (*per la Def. 1 della III parte*) che non può essere dedotto dalle sole leggi della nostra natura. Siamo quindi passivi in quanto siamo una parte della Natura che non può essere concepita per sé senza le altre.

PROPOSIZIONE III.

La forza con cui l'uomo persevera nell'esistenza è limitata, ed è infinitamente superata dalla potenza delle cause esterne.

Dimostrazione.

È evidente dall'Assioma di questa parte. Infatti, dato l'uomo, si dà qualcos'altro, per esempio A, più potente, e dato A, si dà un'altra cosa ancora, per esempio B, più potente dello stesso A, e così all'infinito; perciò la potenza dell'uomo è limitata dalla potenza di un'altra cosa, ed è infinitamente superata dalla potenza delle cause esterne. – C.D.D.

PROPOSIZIONE IV.

È impossibile che l'uomo non sia parte della Natura, e che non possa subire altri mutamenti se non quelli che si possono conoscere solo mediante la sua natura e dei quali egli è causa adeguata.

Dimostrazione.

La potenza con cui le cose singole, e di conseguenza anche l'uomo, conservano il proprio essere, è la potenza stessa di Dio, ossia della Natura (*per il Cor. della Prop. 24 della I parte*), non in quanto essa è infinita, ma in quanto può essere spiegata mediante l'attuale essenza umana (*per la Prop. 7 della III parte*). Quindi la potenza dell'uomo, in quanto si esplica mediante la sua essenza attuale, è parte dell'infinita

potenza cioè dell'essenza di Dio, ossia della Natura, cioè (*per la Prop. 34 della I parte*): E questo era il primo punto. Inoltre, se potesse accadere che l'uomo non subisse altri mutamenti se non quelli che possono essere conosciuti mediante la sua sola natura di uomo, ne seguirebbe (*per le Prop. 4 e 6 della III parte*) che non potrebbe morire ma continuerebbe ad esistere sempre necessariamente; e questo dovrebbe derivare da una causa la cui potenza fosse o finita o infinita, cioè o dalla sola potenza dell'uomo, il quale, quindi, sarebbe in grado di allontanare da sé gli altri mutamenti che potrebbero nascere da cause esterne; oppure dalla infinita potenza della Natura dalla quale tutte le cose singole sarebbero dirette in modo che l'uomo non possa subire altri mutamenti all'infuori di quelli che servono alla sua conservazione. Ma il primo caso (*per la Prop. prec. la cui dimostrazione è universale e può essere applicata a tutte le cose singole*) è assurdo; quindi, se fosse possibile che l'uomo non subisse alcun mutamento oltre a quelli che possono essere conosciuti mediante la sua sola natura, e, di conseguenza, potesse esistere per sempre necessariamente (*come abbiamo già mostrato*) questo dovrebbe derivare dall'infinita potenza di Dio; e, di conseguenza (*per la Prop. 16 della I parte*), dalla necessità della natura divina, in quanto Dio è considerato affetto dall'idea di un uomo, si dovrebbe dedurre l'ordine di tutta la Natura, in quanto è concepita sotto gli attributi dell'Estensione e del Pensiero; ne conseguirebbe, quindi (*per la Prop. 21 della I parte*), che l'uomo è infinito, ma (*per la I parte di questa Dimostrazione*) questo è assurdo. Non è possibile che l'uomo non subisca altri mutamenti se non quelli di cui è causa adeguata. – C.D.D.

Corollario.

Ne deriva che l'uomo è sempre necessariamente soggetto alle passioni, e segue l'ordine comune della Natura e gli obbedisce e vi si adatta, per quanto lo esige la Natura delle cose.

PROPOSIZIONE V.

La forza e l'incremento di qualunque passione, e la sua perseveranza nell'esistenza, non sono definiti dalla potenza con cui noi ci sforziamo di perseverare nell'esistenza, ma dalla potenza della causa esterna confrontata con la nostra.

Dimostrazione.

L'essenza della passione non può essere spiegata mediante la nostra sola essenza (*per la Def. 1 e 2 della III parte*) cioè (*per la Prop. 7 della III parte*), la potenza della passione non può essere definita dalla potenza con cui ci sforziamo di perseverare nel nostro essere, ma (*come si è*

mostrato nella Prop. 16 della II parte) deve essere necessariamente definita dalla potenza della causa esterna confrontata con la nostra. – C.D.D.

PROPOSIZINE VI.

La forza di una passione, o di un affetto, può superare le altre azioni dell'uomo, ossia la sua potenza, in modo che l'affetto rimanga tenacemente avvinto all'uomo.

Dimostrazione.

La forza e l'incremento di qualsiasi passione e la sua perseveranza nell'esistere, sono definiti dalla potenza della causa esterna confrontata con la nostra (*per la Prop. prec.*); cioè (*per la Prop. 3*) possono superare la potenza dell'uomo.

PROPOSIZINE VII.

Un affetto non può essere soffocato o eliminato se non da un affetto contrario e più forte dell'affetto da soffocare.

Dimostrazione.

Un affetto, in quanto si riferisce alla Mente, è un'idea con la quale la Mente afferma una forza di esistere del proprio Corpo maggiore o minore che non prima (*per la Definizione generale degli Affetti che si trova alla fine della III parte*). Quando, dunque, la Mente è combattuta da qualche affetto, anche il Corpo, è affetto, contemporaneamente, da un'affezione che aumenta o diminuisce la sua potenza di agire. Inoltre questa affezione del Corpo (*per la Prop. 5*) riceve dalla sua causa la forza di perseverare nel proprio essere, quindi non può essere ostacolata né eliminata se non da una causa corporea (*per la Prop. 6 della II parte*) che imprima al Corpo un'affezione contraria (*per la Prop. 5 della III parte*) e più forte (*per l'Ass. di questa parte*); e perciò (*per la Prop. 12 della II parte*) la Mente sarà affetta dall'idea di un'affezione più forte e contraria alla prima, cioè (*per la Definizione Generale degli affetti*) la Mente sarà impressionata da un affetto più forte e contrario al primo, che quindi escluderà o toglierà l'esistenza del primo; perciò un affetto non può essere eliminato o soffocato se non da un affetto contrario e più forte. – C.D.D.

Corollario.

Un affetto, in quanto si riferisce alla Mente, non può essere soffocato o eliminato che dall'idea di un'affezione del Corpo contraria e più forte di quella che subiamo. Poiché un affetto, al quale siamo soggetti, non può essere soffocato o eliminato se non da un altro

affetto più forte e ad esso contrario (*per la Prop. prec.*), cioè (*per la Def. Gen. degli Affetti*) se non dall'idea di un'affezione del Corpo più forte e contraria all'affezione che subiamo.

PROPOSIZINE VIII.

La conoscenza del bene e del male non è altro che l'affetto di Letizia o di Tristezza in quanto ne siamo consapevoli.

Dimostrazione.

Chiamiamo buono o cattivo ciò che favorisce o contrasta la conservazione del nostro essere (*per la Def. 1 e 2*) ossia (*per la Prop. 7 della III parte*) ciò che aumenta o diminuisce, favorisce o ostacola, la nostra potenza di agire. In quanto dunque (*per le Definizioni della Letizia e della Tristezza che si trovano nello Scolio della Prop. II della III parte*), ci accorgiamo che una cosa ci provoca Letizia o Tristezza, noi la chiamiamo buona o cattiva; e quindi la conoscenza del bene e del male non è altro che l'idea della Letizia o della Tristezza che deriva necessariamente dall'affetto stesso di Letizia o di Tristezza (*per la Prop. 22 della II parte*). Ma quest'idea è unita all'affetto nello stesso modo in cui la Mente è unita al Corpo (*per la Prop. 21 della II parte*); cioè (*come si è mostrato nello Scolio della stessa Prop.*) questa idea non si distingue dall'affetto stesso, ossia dall'idea dell'affezione del Corpo (*per la Def. Gen. degli Affetti*), se non per il solo concetto. Quindi questa conoscenza del bene e del male non è altro che l'affetto stesso in quanto ne siamo consapevoli. – C.D.D.

PROPOSIZINE IX.

L'affetto, di cui immaginiamo la causa attualmente presente a noi, è più forte che se ne immaginassimo la causa non presente.

Dimostrazione.

L'immaginazione è un'idea mediante la quale la Mente considera una cosa come presente (v. *la Def. nello Scolio della Prop. 17 della II parte*), ma che indica più la costituzione del Corpo umano che la natura della causa esterna (*per il Cor. 2 della Prop. 16 della II parte*). Un affetto, quindi (*per la Def. Gen. degli Affetti*) è una immaginazione in quanto indica la costituzione del Corpo. Ma un'immaginazione (*per la Prop. 17 della III parte*) è più intensa finché non immaginiamo niente che escluda l'esistenza presente della cosa esterna; quindi anche un affetto, la cui causa immaginiamo presente a noi, è più forte e intenso che se immaginassimo la sua causa non presente. – C.D.D.

Scolio.

Quando prima, nella *Prop. 18 della III parte*, ho detto che siamo affetti dall'immagine di una cosa futura o passata con lo stesso affetto come se la cosa che immaginiamo fosse presente, ho esplicitamente avvertito che ciò è vero in quanto teniamo presente solo l'immagine di tale cosa; essa, infatti, è della medesima natura, sia che immaginiamo o non immaginiamo la cosa come presente: ma non ho negato che tale immagine diventa più debole quando consideriamo presenti altre cose che escludono l'esistenza presente della cosa futura; il che allora avevo trascurato di far notare perché mi ero proposto di trattare in questa parte le forze degli affetti.

Corollario.

L'immagine di una cosa futura o passata, cioè di una cosa che consideriamo in relazione a un tempo futuro o passato, escluso il presente, è più debole, a parità di condizioni, dell'immagine di una cosa presente, e di conseguenza un affetto verso una cosa futura o passata, a parità di condizioni, è più tenue che un affetto verso una cosa presente.

PROPOSIZIONE X.

Verso una cosa futura, che immaginiamo quasi imminente, siamo affetti in modo più intenso che se immaginassimo il suo tempo di esistenza più lontano dal presente; e anche dal ricordo di una cosa che non immaginiamo trascorsa da lungo tempo siamo affetti più intensamente che se la immaginassimo trascorsa ormai da lungo tempo.

Dimostrazione.

Infatti in quanto immaginiamo una cosa quasi imminente o non trascorsa da gran tempo, per ciò stesso immaginiamo qualcosa che esclude l'esistenza presente di tale cosa meno che se immaginassimo il suo tempo futuro di esistenza più lontano dal presente o se immaginassimo che tale cosa è trascorsa da lungo tempo (*come e di per sé noto*); perciò (*per la Prop. prec.*) in ugual misura noi saremo affetti più intensamente verso di essa. – C.D.D.

Scolio.

Da quanto abbiamo osservato a proposito della *Definizione 6*, risulta che noi, verso gli oggetti che sono lontani dal presente per un intervallo di tempo più lungo di quanto possiamo determinare con l'immaginazione, siamo affetti in modo ugualmente moderato, pur sapendo che essi distano fra loro per un lungo intervallo di tempo.

PROPOSIZINE XI.

L'affetto verso una cosa che immaginiamo necessaria, è, a pari condizioni, più intenso dell'affetto verso una cosa possibile o contingente, cioè non necessaria.

Dimostrazione.

In quanto immaginiamo che una cosa sia necessaria, noi affermiamo la sua esistenza, e, al contrario, neghiamo la sua esistenza se immaginiamo che la cosa non sia necessaria (*per lo Scolio I della Prop. 33 della I parte*); quindi (*per la Prop. 9*) un affetto verso una cosa necessaria, è, a pari condizioni, più intenso che non l'affetto verso una cosa non necessaria. – C.D.D.

PROPOSIZINE XII.

L'affetto verso una cosa che sappiamo non esistere nel presente, e che immaginiamo tuttavia possibile, è, a pari condizioni, più intenso che non l'affetto verso una cosa contingente.

Dimostrazione.

In quanto immaginiamo una cosa come contingente, non siamo affetti dall'immagine di alcun'altra cosa che ne ponga l'esistenza (*per la Def. 3*); al contrario (*secondo l'Ipotesi*) noi immaginiamo alcune cose che ne escludono l'esistenza presente. Ma in quanto immaginiamo che una cosa sia possibile in futuro, noi immaginiamo alcune cose che ne pongono l'esistenza (*per la Def. 4*), cioè (*per la Prop. 18 della III parte*) cose che alimentano la Speranza o il Timore; e perciò l'affetto verso una cosa possibile è più intenso. – C.D.D.

Corollario.

L'affetto verso una cosa che sappiamo non esistere nel presente, e che immaginiamo come contingente, è molto più tenue che se immaginassimo tale cosa come attualmente presente.

Dimostrazione.

L'affetto verso una cosa che immaginiamo esistente nel presente è più intenso che se la immaginassimo futura (*per il Cor. della Prop. 9*) ed è molto più impetuoso che se immaginassimo questo tempo futuro molto lontano dal presente (*per la Prop. 10*). L'affetto, dunque, verso una cosa di cui immaginiamo il tempo di esistenza lontano dal presente è molto più tenue che se la immaginassimo presente; e, nondimeno (*per la Prop. 10*) è più intenso che se la immaginassimo contingente; perciò l'affetto verso una cosa contingente sarà molto più tenue che se la immaginassimo a noi attualmente presente. – C.D.D.

PROPOSIZINE XIII.

L'affetto verso una cosa contingente, che sappiamo non esistere nel presente, è, a pari condizioni, più tenue che non l'affetto verso una cosa passata.

Dimostrazione.

In quanto immaginiamo una cosa come contingente, non siamo affetti dall'immagine di alcuna altra cosa che ne ponga l'esistenza presente (*per la Def. 3*). Al contrario (*secondo l'Ipotesi*) immaginiamo alcune cose che ne escludono l'esistenza presente. Ma in quanto la immaginiamo in relazione a un tempo passato, si suppone che immaginiamo qualcosa che la richiama alla memoria, cioè che ne rievoca l'immagine (*vedi la Prop. 18 della II parte col suo Scolio*) e perciò fa sì che noi la consideriamo come se fosse presente (*per il Cor. della Prop. 17 della II parte*). E perciò (*per la Prop. 9*) l'affetto verso una cosa contingente, che sappiamo non esistere nel presente, sarà, a pari condizioni, più tenue che non l'affetto verso una cosa passata. – C.D.D.

PROPOSIZINE XIV.

La conoscenza vera del bene e del male, in quanto vera, non può ostacolare alcun affetto, ma solo in quanto è considerata come un affetto.

Dimostrazione.

L'affetto è un'idea con cui la Mente afferma la forza di esistere del suo Corpo, come una forza maggiore o minore di prima (*per la Def. Gen. degli Affetti*); e perciò (*per la Prop. 1*) non ha niente di positivo che possa essere eliminato dalla presenza del vero; di conseguenza la conoscenza vera del bene e del male, non può, in quanto vera, tenere a freno alcun affetto. Ma in quanto essa è un affetto (*v. la Prop. 8*), se è più forte dell'affetto da frenare, potrà frenarlo (*per la Prop. 7*). – C.D.D.

PROPOSIZINE XV.

Il Desiderio che nasce da una conoscenza vera del bene e del male, può essere estinto o tenuto a freno da molti altri Desideri che nascono da affetti dai quali siamo combattuti.

Dimostrazione.

Dalla conoscenza vera del bene e del male, in quanto è un affetto (*per la Prop. 8*), nasce necessariamente un Desiderio (*per la Def. 1 degli Affetti*), che è tanto maggiore quanto maggiore è l'affetto da cui nasce (*per la Prop. 37 della II parte*). Ma poiché questo Desiderio (*per l'Ipotesi*) nasce dal fatto che conosciamo qualcosa in modo vero, esso segue in noi in quanto agiamo (*per la Prop. 3 della III parte*); e perciò deve

essere compreso mediante la nostra sola essenza (*per la Def. 2 della III parte*); e, di conseguenza (*per la Prop. 7 della III parte*) la sua forza e il suo incremento (*per la Prop. 5*) devono essere definiti mediante la sola potenza umana. Inoltre i Desideri che nascono dagli affetti dai quali siamo combattuti, sono tanto maggiori quanto più intensi saranno tali affetti; e perciò la loro forza e il loro incremento (*per la Prop. 5*) devono essere definiti mediante la potenza delle cause esterne la quale, se la si paragona alla nostra, la supera indefinitamente (*per la Prop. 3*): e perciò i Desideri che nascono da tali affetti possono essere più impetuosi del Desiderio che nasce dalla conoscenza vera del bene e del male, e quindi lo potranno tenere a freno o spegnere (*per la Prop. 7*). – C.D.D.

PROPOSIZIONE XVI.

Il Desiderio che nasce dalla conoscenza del bene e del male, in quanto tale conoscenza riguarda il futuro, può essere più facilmente tenuto a freno o spento dal Desiderio di cose presenti piacevoli.

Dimostrazione.

L'affetto verso una cosa che immaginiamo futura è più tenue dell'affetto verso una cosa presente (*per il Cor. della Prop. 9*). Ma il Desiderio che nasce dalla conoscenza vera del bene e del male, benché tale conoscenza si riferisca a cose presenti che sono buone, può essere spento o tenuto a freno da qualche Desiderio avventato (*per la Prop. prec. la cui dimostrazione è universale*); quindi il Desiderio che nasce da tale conoscenza, in quanto essa riguarda il futuro, potrà più facilmente essere frenato o spento. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XVII.

Il Desiderio che nasce dalla conoscenza vera del bene e del male, in quanto essa si riferisce a cose contingenti, può essere tenuto a freno molto più facilmente ancora dal Desiderio delle cose che sono presenti.

Dimostrazione.

Questa *Proposizione* si dimostra come la *Proposizione precedente* in base al *Corollario della Prop. 12*. – C.D.D.

Scolio.

Con ciò ritengo di aver mostrato la causa per cui gli uomini sono spinti più dall'opinione che dalla vera ragione, e per cui la conoscenza vera del bene e del male suscita emozioni e spesso cede ad ogni genere di velleità; da qui il detto del Poeta: *vedo il meglio e lo approvo, ma seguo il peggio*¹. E sembra che anche l'*Ecclesiaste* abbia pensato la

stessa cosa quando ha scritto: *chi accresce la scienza accresce il dolore*². Ma non dico questo per trarne la conclusione che l'ignoranza è preferibile al sapere, o che fra l'intelligente e lo stolto non c'è alcuna differenza nel governare gli affetti; ma perché è necessario conoscere tanto la potenza che l'importanza per poter determinare ciò che la ragione può o non può nel governare gli affetti; in questa Parte, come ho detto, tratterò solo dell'impotenza umana. Infatti ho stabilito di trattare separatamente la potenza della Ragione sugli affetti.

PROPOSIZIONE XVIII.

Il Desiderio che nasce dalla Letizia, a parità di condizioni, è più forte che non il Desiderio che nasce dalla Tristezza.

Dimostrazione.

Il Desiderio è l'essenza stessa dell'uomo (*per la Def. 1 degli Affetti*), cioè (*per la Prop. 7 della III parte*) è lo sforzo con cui l'uomo si sforza di perseverare nel proprio essere. Perciò il Desiderio che nasce dalla Letizia è favorito, o aumentato, dall'affetto stesso della Letizia (*per la Def. della Letizia che si può vedere nello Scolio della Prop. 11 della III parte*); al contrario il Desiderio che nasce dalla Tristezza è diminuito o ostacolato dall'affetto stesso della Tristezza (*per il medesimo Scolio*); e perciò la forza del Desiderio che nasce dalla Letizia deve essere definita mediante la potenza umana, e, insieme, mediante la potenza della causa esterna; la forza, invece del Desiderio che nasce dalla Tristezza deve essere definita mediante la sola potenza umana; e quindi il primo Desiderio è più forte del secondo. – C.D.D.

Scolio.

Con queste poche parole ho spiegato le cause dell'impotenza e dell'incostanza umane, e perché gli uomini non osservino i precetti della ragione. Mi resta ancora da mostrare che cosa sia ciò che ci prescrive la ragione, quali affetti concordino con le regole della ragione umana, e quali, invece, siano ad esse contrari. Ma prima di cominciare questa dimostrazione secondo il mio laborioso ordine Geometrico, voglio prima mostrare brevemente quali sono i dettami stessi della ragione, affinché ognuno percepisca più facilmente che cosa intendo. Poiché la ragione nulla esige che sia contro natura, essa dunque esige che ognuno ami se stesso, ricerchi il proprio utile, ciò che davvero è utile, e appetisca tutto ciò che realmente conduce l'uomo ad una maggiore perfezione, e, in senso assoluto, che ognuno si sforzi di conservare il proprio essere per quanto dipende da lui. E questo è così necessariamente vero come è vero che il tutto è più grande della parte (*vedi la Prop. 4 della III parte*). Inoltre, poiché la

virtù (*per la Def. 8*) non è altro che un agire secondo le leggi della propria natura, e nessuno si sforza di conservare il proprio essere (*per la Prop. 7 della III parte*) se non secondo le leggi della propria natura, ne deriva *in primo luogo* che il fondamento della virtù è lo sforzo stesso di conservare il proprio essere, e che la felicità consiste nel fatto che l'uomo può conservare il proprio essere. Segue *in secondo luogo* che la virtù dev'essere desiderata per se stessa, e che non vi è nulla di più vantaggioso o di più utile per cui la virtù dovrebbe esser desiderata. In *terzo luogo*, infine, ne deriva che quelli che si uccidono sono impotenti d'animo e sono vinti completamente da cause esterne che contrastano la loro natura. Inoltre, dal *Postulato 4 della II parte* deriva che noi non possiamo mai fare in modo da non aver bisogno di niente fuori di noi per conservarci nel nostro essere, e da vivere senza alcun commercio con le cose esterne; e se, inoltre, consideriamo la nostra Mente, il nostro intelletto sarebbe certamente più imperfetto se la Mente fosse sola e non comprendesse null'altro se non se stessa. Vi sono dunque molte cose fuori di noi che ci sono utili e che perciò dobbiamo desiderare. Fra queste, non se ne possono pensare altre più eccellenti di quelle che concordano interamente con la nostra natura. Se infatti, per esempio, due individui, di natura del tutto identica, si uniscono, formano un individuo due volte più potente dell'individuo singolo. All'uomo, quindi, niente è più utile dell'uomo; gli uomini, cioè, non possono desiderare per la conservazione del proprio essere niente di più eccellente se non che tutti concordino in tutto, in modo che le Menti e i Corpi formino quasi una sola Mente e un solo Corpo, e tutti si sforzino insieme, per quanto possono, di conservare il proprio essere, e tutti insieme cerchino per sé l'utile comune; da questo segue che gli uomini, che siano guidati dalla ragione, cioè quelli che ricercano il proprio utile con la guida della ragione, non bramino per sé niente che non desiderino anche per gli altri, e perciò sono giusti, onesti e fedeli.

Questi sono i dettami della ragione che mi ero proposto di mostrare qui in poche parole, prima di cominciare a dimostrarli con un ordine più elaborato; l'ho fatto per attirarmi, se è possibile, l'attenzione di coloro che credono che questo principio, che cioè ognuno è tenuto a ricercare il proprio utile, sia il fondamento dell'immoralità e non della virtù o della moralità. Dunque, dopo aver mostrato brevemente che le cose stanno al contrario, passo a dimostrarle con il sistema che abbiamo finora seguito.

PROPOSIZINE XIX.

Ognuno appetisce o avversa necessariamente, per le leggi della sua natura, ciò che giudica buono o cattivo.

Dimostrazione.

La cognizione del bene e del male (*per la Prop. 8*) è l'affetto stesso di Letizia o di Tristezza, in quanto ne siamo consapevoli; e, pertanto, (*per la Prop. 28 della III parte*) ognuno necessariamente appetisce ciò che giudica buono e, al contrario, avversa ciò che giudica cattivo. Ma questo appetito non è altro che l'essenza stessa, o natura, dell'uomo (*per la Def. dell'Appetito che si può vedere nello Scolio della Prop. 9 della III parte e per la Def. 1 degli Affetti*). Quindi ognuno appetisce o avversa necessariamente, per le sole leggi della propria natura ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XX.

Quanto più uno si sforza e quanto più è in grado di ricercare il proprio utile, cioè di conservare il proprio essere, tanto più è dotato di virtù; al contrario, nella misura in cui trascura di conservare il proprio utile e il proprio essere, è impotente.

Dimostrazione.

La virtù è la stessa potenza umana che (*per la Def. 8*) si definisce mediante la sola essenza dell'uomo, cioè (*per la Prop. 7 della III parte*) mediante il solo sforzo con cui l'uomo si sforza conservare il proprio essere. Quanto più, dunque, uno si sforza di conservare il proprio essere, e può farlo, tanto più è dotato di virtù, e, di conseguenza (*per le Prop. 4 e 6 della III parte*), nella misura in cui trascura di conservare il proprio essere, è impotente. – C.D.D.

Scolio.

Nessuno, dunque, se non vinto da cause esterne e contrarie alla propria natura, trascura di appetire il proprio utile ossia di conservare il proprio essere. Nessuno, dico, per necessità della propria natura, ma spinto da cause esterne, rifiuta il cibo o si uccide, il che può accadere in molti modi; uno, cioè, si uccide, costretto da un altro che gli torce la mano con cui per caso aveva impugnato una spada e gliela conficca nel cuore; oppure, come Seneca, costretto dall'ordine del Tiranno a tagliarsi le vene, cioè per evitare un male maggiore con uno minore; oppure, infine, perché cause esterne latenti dispongono la sua immaginazione, e condizionano il suo Corpo in modo tale da fargli assumere un'altra natura contraria alla prima, e la cui idea non può essere nella Mente (*per la Prop. 10 della III parte*). Ma che l'uomo, per necessità della propria natura, si sforzi di non esistere e di mutarsi in un'altra forma, è tanto impossibile quanto lo è che dal nulla nasca qualcosa, come ciascuno può vedere con un po' di riflessione.

PROPOSIZIONE XXI.

Nessuno può desiderare di esser felice, agire bene e vivere bene, se non desidera, nello stesso tempo, di essere, agire e vivere, ossia di esistere in atto.

Dimostrazione.

La *Dimostrazione* di questa *Proposizione*, o meglio la cosa stessa, è di per sé evidente, e anche in base alla definizione del Desiderio. Infatti (*per la Def. 1 degli Affetti*) il Desiderio di vivere beatamente o bene, di agire, ecc., è l'essenza stessa dell'uomo, cioè (*per la Prop. 7 della III parte*) lo sforzo con cui ciascuno si sforza di conservare il proprio essere. Quindi nessuno può avere voglia ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXII.

Non si può concepire alcuna virtù anteriore a questa, allo sforzo cioè di conservare se stessi.

Dimostrazione.

Lo sforzo di conservare se stesso è l'essenza stessa di una cosa (*per la Prop. 7 della III parte*). Se quindi si potesse concepire una virtù anteriore a questa, cioè a questo sforzo, l'essenza stessa di una cosa sarebbe concepita anteriore a se stessa, il che è assurdo (*com'è di per sé noto*). Quindi nessuna virtù ecc. – C.D.D.

Corollario.

Lo sforzo di conservare se stesso è il primo e unico fondamento della virtù. Infatti non si può concepire alcun altro principio anteriore a questo (*per la Prop. prec.*) e senza questo stesso principio non si può concepire alcuna virtù (*per la Prop. 21*).

PROPOSIZIONE XXIII.

In quanto un uomo è determinato a far qualcosa per il fatto che ha idee inadeguate, non si può assolutamente dire che agisca per virtù; ma lo si può dire solo in quanto è determinato dal fatto che comprende.

Dimostrazione.

Se un uomo è determinato ad agire dal fatto che ha idee inadeguate, in questo senso è passivo (*per la Prop. 1 della III parte*), cioè (*per le Def. 1 e 2 della III parte*) fa qualcosa che non può essere percepita mediante la sua sola essenza, cioè (*per la Def. 8*) qualcosa che non deriva dalla sua virtù. Ma se è determinato a far qualcosa per il fatto che comprende, in questo senso è attivo (*per la stessa Prop. 1 della III parte*), cioè (*per la Def. 2 della III parte*) fa qualcosa che è percepita mediante la sua sola essenza, ossia qualcosa che deriva adeguatamente

dalla sua virtù (*per la Def. 8*). – C.D.D.

PROPOSIZINE XXIV.

Agire assolutamente per virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere sotto la guida della ragione (queste tre cose significano la stessa cosa), e ciò sulla base della ricerca del proprio utile.

Dimostrazione.

Agire assolutamente per virtù non è altro (*per la Def. 8*) che agire per le leggi della propria natura. Ma noi agiamo solo in quanto comprendiamo (*per la Prop. 3 della III parte*). Quindi agire per virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere sotto la guida della ragione, e questo (*per il Cor. della Prop. 22*) in base alla ricerca del proprio utile. – C.D.D.

PROPOSIZINE XXV.

Nessuno si sforza di conservare il proprio essere a causa di un'altra cosa.

Dimostrazione.

Lo sforzo con cui ogni cosa si sforza di perseverare nel proprio essere è definito dalla sola essenza della cosa stessa (*per la Prop. 7 della III parte*), e da questa sola, non già dall'essenza di un'altra cosa, deriva necessariamente (*per la Prop. 6 della III parte*) che ciascuno si sforza di conservare il proprio essere. Questa Proposizione risulta evidente anche dal *Corollario della Proposizione 22*. Infatti se l'uomo si sforzasse di conservare il proprio essere a causa di un'altra cosa, tale cosa sarebbe il primo fondamento della virtù (*come è noto di per sé*), il che (*per il Cor. predetto*) è assurdo. Quindi nessuno si sforza ecc. – C.D.D.

PROPOSIZINE XXVI.

Tutti i nostri sforzi intrapresi seguendo la ragione si riducono al comprendere; e la Mente, in quanto si serve della ragione, giudica che le sia utile solo ciò che conduce alla comprensione.

Dimostrazione.

Lo sforzo di conservare se stessa non è altro che l'essenza stessa di una cosa (*per la Prop. 7 della III parte*) la quale, in quanto esiste come tale, viene concepita in possesso della forza per perseverare nell'esistenza (*per la Prop. 6 della III parte*) e per compiere quelle cose che derivano necessariamente dalla sua natura (*vedi la Def. dell'Appetito nello Scolio della Prop. 9 della III parte*). Ma l'essenza della ragione non è altro che la nostra Mente, in quanto comprende in

modo chiaro e distinto (v. *la Def. nello Scolio 2 della Prop. 40 della II parte*). Dunque (*per la Prop. 40 della II parte*) tutto ciò che ci sforziamo di fare con la ragione non è altro che il comprendere. Inoltre, poich  questo sforzo con cui la Mente, in quanto   razionale, si sforza di conservare il proprio essere, non   altro che il comprendere (*per la prima parte di questa Dimostrazione*); questo sforzo per conoscere   dunque (*per il Cor. della Prop. 22*) il primo e unico fondamento della virt , e non ci sforzeremo di conoscere le cose per alcun altro fine (*per la Prop. 25*); ma, al contrario, la Mente, in quanto pensa razionalmente, non potr  concepire niente di buono per s  se non ci  che conduce alla comprensione (*per la Def. 1*). – C.D.D.

PROPOSIZINE XXVII.

Nulla sappiamo con certezza esser bene o male se non ci  che ci conduce davvero alla comprensione o quello che ci pu  impedire la comprensione.

Dimostrazione.

La Mente, in quanto pensa razionalmente, non appetisce altro che la comprensione, e giudica utile a s  solo ci  che la conduce alla comprensione (*per la Prop. prec.*). Ma la Mente (*per le Prop. 41 e 42 e il suo Scolio, nella II parte*) non ha certezza delle cose se non in quanto ha idee adeguate, ossia in quanto pensa razionalmente (*il che, per lo Scolio della Prop. 40 della II parte   la stessa cosa*); quindi non sappiamo con certezza cosa   bene, e chiamiamo bene solo ci  che ci conduce davvero alla comprensione, e al contrario   male ci  che ci impedisce la comprensione. – C.D.D.

PROPOSIZINE XXVIII.

Il sommo bene della Mente   la conoscenza di Dio e la somma virt  della Mente   conoscere Dio.

Dimostrazione.

L'oggetto supremo che la Mente pu  conoscere   Dio, ci  (*per la Def. 6 della I parte*) l'Ente assolutamente infinito e senza il quale nulla pu  essere n  essere concepito (*per la Prop. 15 della I parte*); perci  (*per le Prop. 26 e 27*) il sommo utile per la mente, ci  (*per la Def. 1*) il sommo bene,   la conoscenza di Dio. La Mente poi agisce nella misura in cui comprende (*per le Prop. 1 e 3 della III parte*) e in questo senso soltanto si pu  dire (*per la Prop. 23*) assolutamente che essa agisce per virt . La virt  assoluta della Mente   dunque conoscere. Ma la cosa pi  grande che essa pu  comprendere   Dio (*come abbiamo gi  dimostrato*): quindi la somma virt  della Mente   comprendere o conoscere Dio. – C.D.D.

PROPOSIZINE XXIX.

Una cosa singola qualsiasi, di natura totalmente diversa dalla nostra, non può favorire o ostacolare la nostra potenza di agire, e, in senso assoluto, nessuna cosa può essere buona o cattiva per noi se non ha qualcosa in comune con noi.

Dimostrazione.

La potenza per cui qualunque cosa singola, e quindi anche l'uomo (*per il Cor. della Prop. 10 della II parte*), esiste e opera non è determinata se non da un'altra cosa singola (*per la Prop. 28 della I parte*) la cui natura (*per la Prop. 6 della II parte*) deve essere compresa per mezzo dello stesso attributo con cui è concepita la natura umana. La nostra potenza di agire, quindi, in qualunque modo la si concepisca, può essere determinata e, di conseguenza, favorita o ostacolata, dalla potenza di un'altra cosa singola che ha qualcosa in comune con noi, ma non dalla potenza di una cosa di natura completamente diversa dalla nostra; poiché noi chiamiamo buono o cattivo ciò che è causa di Letizia o di Tristezza (*per la Prop. 8*), cioè (*per lo Scolio della Prop. 11 della III parte*) ciò che aumenta o diminuisce, favorisce o ostacola, la nostra potenza di agire, una cosa di natura del tutto diversa dalla nostra non può essere né buona né cattiva per noi. – C.D.D.

PROPOSIZINE XXX.

Nessuna cosa può essere cattiva per quello che essa ha in comune con la nostra natura, ma lo è nella misura in cui ci è contraria.

Dimostrazione.

Chiamiamo cattivo ciò che è causa di Tristezza (*per la Prop. 8*) ossia (*per la Def. che si trova nello Scolio della Prop. 11 della III parte*), ciò che diminuisce o ostacola la nostra potenza di agire. Se, quindi, una cosa fosse cattiva per noi per quello che essa ha in comune con noi, essa potrebbe diminuire o ostacolare proprio ciò che ha in comune con noi, il che è assurdo (*per la Prop. 4 della III parte*). Quindi nessuna cosa può essere cattiva per ciò che ha in comune con noi, ma è cattiva, ossia diminuisce o ostacola la nostra potenza di agire (come abbiamo già dimostrato) nella misura in cui ci è contraria (*per la Prop. 5 della III parte*). – C.D.D.

PROPOSIZINE XXXI.

Nella misura in cui una cosa concorda con la nostra natura, in tanto è buona necessariamente.

Dimostrazione.

Infatti, nella misura in cui una cosa concorda con la nostra natura, non può essere cattiva (*per la Prop. prec.*). Essa, dunque, sarà necessariamente o buona o indifferente. Se quindi supponiamo che non sia né buona né cattiva, dalla sua natura (*per l'Ass. 3*) non deriverà nulla che serva alla conservazione della nostra natura, cioè (*per Ipotesi*) che serva alla conservazione della natura della cosa stessa; ma questo è assurdo (*per la Prop. 6 della III parte*); quindi, in quanto concorda con la nostra natura, essa sarà necessariamente buona. – C.D.D.

Corollario.

Da questo deriva che quanto più una cosa concorda con la nostra natura tanto più essa ci è utile, ossia tanto più è buona, e, viceversa, quanto più una cosa ci è utile, tanto più essa concorda con la nostra natura. Infatti, in quanto non concorda con la nostra natura, ne sarà necessariamente diversa ossia contraria. Se è diversa, allora (*per la Prop. 29*) essa non potrà essere né buona né cattiva; se poi è contraria, essa sarà contraria anche a quella parte che concorda con la nostra natura, cioè (*per la Prop. prec.*) contraria al bene, ossia cattiva. Nulla dunque può essere buono se non nella misura in cui si accorda con la nostra natura, e perciò quanto più una cosa concorda con la nostra natura tanto più le è utile e viceversa. – C.D.D.

PROPOSIZINE XXXII.

In quanto gli uomini sono soggetti alle passioni, non si può dire che concordino per natura.

Dimostrazione.

Quando diciamo che le cose concordano per natura, s'intende che esse concordano nella potenza (*per la Prop. 7 della III parte*) e non nell'impotenza o nella negazione, e, di conseguenza (*vedi lo Scolio della Prop. 3 della III parte*) nemmeno nella passione; perciò gli uomini, in quanto sono soggetti alle passioni, non si può dire che concordino per natura. – C.D.D.

Scolio.

La cosa è anche evidente per sé; chi, infatti, dice che il bianco e il nero concordano solo nel fatto che nessuno dei due è rosso, afferma, nel modo più assoluto, che essi non concordano in niente. Così anche se uno dice che la pietra e l'uomo concordano solo nell'essere entrambi finiti, impotenti, nell'esistere non per necessità della propria

natura e infine nell'essere indefinitamente superati dalla potenza di cause esterne, egli afferma, nel modo più categorico, che la pietra e l'uomo non hanno niente in comune; infatti le cose che concordano nella sola negazione, ossia in ciò che non hanno, in realtà non concordano in niente.

PROPOSIZIONE XXXIII.

Gli uomini possono differire per natura in quanto sono combattuti da affetti che sono passioni; e quindi anche un solo e medesimo uomo è mutevole e incostante.

Dimostrazione.

La natura o essenza degli affetti non può essere spiegata solo per mezzo della nostra essenza o natura (*per le Def. 1 e 2 della III parte*), ma deve essere definita dalla potenza, ossia (*per la Prop. 7 della III parte*) dalla natura delle cause esterne paragonata con la nostra; per cui avviene che di ogni affetto ci siano tante specie quante sono le specie di oggetti dai quali siamo affetti (*vedi la Prop. 56 della III parte*), e che gli uomini siano affetti in modi diversi da un solo e medesimo oggetto (*vedi la Prop. 51 della III parte*) e in tal misura differiscano per natura, e, infine, che un solo e medesimo uomo (*per la medesima Prop. 51 della III parte*) sia affetto in modi diversi verso un medesimo oggetto e perciò sia mutevole ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXIV.

In quanto gli uomini sono combattuti da affetti che sono passioni, possono essere in contrasto fra loro.

Dimostrazione.

Un uomo, per esempio Pietro, può essere causa che Paolo si rattristi, perché ha qualcosa di simile a una cosa che Paolo odia (*per la Prop. 16 della III parte*), oppure perché solo Pietro possiede una cosa che anche Paolo stesso ama (*v. la Prop. 32 della III parte col suo Scolio*), o per altre cause (*vedine le principali nello Scolio della Prop. 55 della III parte*); e quindi (*per la Def. 7 degli Affetti*) accadrà che Paolo abbia in odio Pietro e di conseguenza, con ogni probabilità, che Pietro abbia in odio Paolo (*per la Prop. 40 della III parte*), così che (*per la Prop. 39 della III parte*) cerchino di farsi del male a vicenda, cioè che siano fra loro in contrasto. Ma un affetto di Tristezza è sempre una passione (*per la Prop. 59 della III parte*); quindi gli uomini, in quanto combattuti da affetti che sono passioni, possono essere in contrasto fra loro. – C.D.D.

Scolio.

Ho detto che Paolo odia Pietro perché immagina che Pietro possieda una cosa che anch'egli ama; dal che, a prima vista, sembra derivare che si rechino danno a vicenda per la cosa che entrambi amano, ossia per ciò in cui concordano per natura; ma, se questo è vero, le *Prop.* 30 e 31 sarebbero false. Se però vogliamo esaminare equamente la cosa vedremo che tutte queste cose concordano perfettamente. Infatti questi due uomini non sono molesti l'uno all'altro perché amano la stessa cosa, ma in quanto differiscono l'uno dall'altro. Infatti in quanto ambedue amano la stessa cosa, l'amore di tutti e due è incrementato (*per la Prop. 31 della III parte*) ossia (*per la Def. 6 degli Affetti*) è incrementata la loro Letizia. Sono quindi ben lontani dall'essere reciprocamente molesti perché amano la medesima cosa e concordano per natura. La causa della reciproca molestia, invece, non è, come ho detto, se non la differenza di natura che si suppone tra loro. Supponiamo, infatti, che Pietro abbia l'idea di una cosa amata che già possiede, e che invece Paolo abbia l'idea di una cosa amata da lui perduta. Per cui avviene che uno sia affetto da Letizia e l'altro, al contrario, da Tristezza; e in questo senso sono reciprocamente in contrasto. E nello stesso modo possiamo facilmente mostrare che le altre cause di odio dipendono solo dal fatto che gli uomini differiscono per natura, e non da ciò in cui concordano.

PROPOSIZINE XXXV.

Solo nella misura in cui gli uomini vivono sotto la guida della ragione, concordano sempre necessariamente per natura.

Dimostrazione.

In quanto gli uomini sono combattuti da affetti che sono passioni, possono essere diversi per natura (*per la Prop. 33*) e reciprocamente in contrasto (*per la Prop. prec.*). Ma gli uomini vengono detti attivi solo nella misura in cui vivono secondo la guida della ragione (*per la Prop. 3 della III parte*), e perciò tutto quello che deriva dalla natura umana, in quanto è definita dalla ragione, deve essere compreso (*per la Def. 2 della III parte*) mediante la sola natura umana, come sua causa prossima. Ma poiché ciascuno, per le leggi della propria natura, appetisce ciò che ritiene buono e si sforza di rimuovere ciò che giudica cattivo (*per la Prop. 19*); e poiché, inoltre, quello che giudichiamo buono o cattivo in base ai dettami della ragione è necessariamente buono o cattivo (*per le Prop. 41 della II parte*), gli uomini dunque, solo nella misura in cui vivono sotto la guida della ragione, compiono necessariamente quelle cose che sono necessariamente buone per la natura umana e, di conseguenza, per ogni uomo; cioè (*per il Cor. della Prop. 31*) quelle cose che concordano con la natura di ogni uomo; e perciò gli uomini concordano sempre

necessariamente fra loro nella misura in cui vivono secondo la guida della ragione. – C.D.D.

Corollario I.

In natura non c'è cosa singola che sia più utile all'uomo dell'uomo che vive sotto la guida della ragione. Infatti la cosa più utile per l'uomo è quella che concorda appieno con la sua natura (*per il Cor. della Prop. 31*), cioè l'uomo stesso (*come è di per sé noto*). Ma l'uomo agisce in tutto e per tutto secondo le leggi della propria natura quando vive sotto la guida della ragione (*per la Def. 2 della III parte*) e solo in questa misura concorda sempre necessariamente con la natura di un altro uomo (*per la Prop. prec.*); quindi non c'è niente, fra le cose singole, di più utile all'uomo che l'uomo. – C.D.D.

Corollario II.

Quando ogni uomo cerca per se stesso il proprio utile in sommo grado, allora gli uomini sono utili gli uni agli altri in sommo grado. Infatti, quanto più ognuno cerca il proprio utile e si sforza di conservarsi, tanto più è dotato di virtù (*per la Prop. 20*), ossia, il che è lo stesso (*per la Def. 8*), tanto più è dotato di potenza per agire secondo le leggi della propria natura, cioè (*per la Prop. 3 della III parte*) per vivere sotto la guida della ragione. Ma gli uomini concordano per natura in sommo grado quando vivono sotto la guida della ragione (*per la Prop. prec.*) quindi (*per il Cor. prec.*) saranno utili gli uni agli altri in sommo grado quando ognuno ricercherà al massimo per sé il proprio utile. – C.D.D.

Scolio.

Quello che ho appena mostrato è confermato ogni giorno dall'esperienza stessa, con tante e così chiare testimonianze che sulla bocca di quasi tutti c'è il detto: l'uomo è un Dio per l'uomo. Tuttavia accade raramente che gli uomini vivano sotto la guida della ragione; le cose invece sono disposte in modo che per lo più gli uomini siano invidiosi e molesti gli uni agli altri. Ciò nondimeno a stento possono trascorrere la vita in solitudine; così che la definizione dell'uomo come animale socievole ha trovato larghissimo consenso; e in realtà le cose stanno in modo che dalla comune società degli uomini nascano molti più vantaggi che danni. I Satirici deridano, quindi, fin che vogliono, le cose umane, i Teologi le detestino, e i Malinconici lodino, più che possono la vita incolta e agreste, e disprezzino pure gli uomini e ammirino gli animali; essi tuttavia, continueranno a sperimentare che gli uomini possono procurarsi molto più facilmente ciò di cui

hanno bisogno con il reciproco aiuto, e che non possono evitare i pericoli che incombono se non con l'unione delle forze; per non dire quanto sia più pregevole e degno della nostra conoscenza occuparci dei fatti degli uomini che non di quelli dei bruti. Ma di questo parleremo più a lungo altrove.

PROPOSIZIONE XXXVI.

Il sommo bene di coloro che seguono la virtù è comune a tutti, e tutti ne possono equamente godere.

Dimostrazione.

Agire per virtù è agire sotto la guida della ragione (*per la Prop. 24*), e tutto ciò che ci sforziamo di fare con la ragione è comprendere (*per la Prop. 26*), e perciò (*per la Prop. 28*) il sommo bene di coloro che seguono la virtù è conoscere Dio, ossia (*per la Prop. 47 della II parte con il suo Scolio*) il bene comune a tutti gli uomini e che da tutti può essere ugualmente posseduto in quanto sono della medesima natura. – C.D.D.

Scolio.

Se qualcuno, poi, chiede: che cosa accadrebbe se il sommo bene di coloro che seguono la virtù non fosse comune a tutti? Non succederebbe forse (*come abbiamo visto nella Prop. 34*) che gli uomini i quali vivono sotto la guida della ragione, cioè in quanto concordano per natura (*per le Prop. 35*) sarebbero contrari gli uni agli altri? A costui si deve rispondere che non per accidente, ma dalla natura stessa della ragione nasce il fatto che il sommo bene dell'uomo sia comune a tutti, proprio perché ciò si deduce dalla stessa essenza umana in quanto è definita dalla ragione; e perché l'uomo non potrebbe essere né essere concepito se non avesse il potere di godere di questo sommo bene. Appartiene, infatti, alla essenza della Mente umana avere una conoscenza adeguata dell'eterna e infinita essenza di Dio (*per la Prop. 47 della II parte*).

PROPOSIZIONE XXXVII.

Il bene che chiunque, il quale segua la virtù, appetisce per sé, lo desidererà anche per gli altri uomini, e tanto più quanto maggiore sarà la conoscenza che avrà avuto di Dio.

Dimostrazione.

Gli uomini, in quanto vivono sotto la guida della ragione, sono utilissimi all'uomo (*per il Cor. I della Prop. 35*), e perciò (*per la Prop. 19*) sotto la guida della ragione ci sforzeremo necessariamente di far sì

che gli uomini vivano sotto la guida della ragione. Ma il bene che appetisce per sé chiunque viva secondo il precetto della ragione, cioè chiunque segua la virtù (*per la Prop. 19*) è il comprendere (*per la Prop. 26*); quindi il bene che chiunque ricerca la virtù appetisce per sé lo desidererà anche per gli altri uomini. Il Desiderio, inoltre, in quanto si riferisce alla mente, è l'essenza stessa della Mente (*per la Def. 1 degli Affetti*); ma l'essenza della Mente consiste nella conoscenza (*per la Prop. 11 della II parte*) che implica la conoscenza di Dio (*per la Prop. 47 della II parte*), e senza di essa non può essere né essere concepita (*per la Prop. 15 della I parte*); perciò quanto più l'essenza della Mente implica una maggiore conoscenza di Dio, tanto più grande sarà anche il Desiderio con cui chi ricerca la virtù desidera per l'altro il bene che appetisce per sé. – C.D.D.

Altrimenti.

L'uomo amerà più costantemente il bene che appetisce e ama per sé, se vedrà che altri lo amano (*per la Prop. 31 della III parte*); perciò (*per il Cor. della medesima Prop.*) egli si sforzerà in modo che anche gli altri lo amino; e poiché questo bene (*per la Prop. prec.*) è comune a tutti e tutti possono goderne, si sforzerà (*per la medesima ragione*) affinché tutti ne godano, e tanto più quanto più egli stesso fruirà di questo bene (*per la Prop. 37 della III parte*). – C.D.D.

Scolio.

Chi solo per affetto si sforza perché gli altri amino ciò che egli stesso ama, e vivano secondo la sua stessa indole, agisce solo per impulso e perciò è odioso, soprattutto a coloro ai quali piacciono altre cose e che pertanto si adoperano e si sforzano con pari impeto affinché gli altri, a loro volta, vivano secondo la loro indole. Inoltre, poiché il sommo bene che gli uomini appetiscono per affetto è spesso tale che uno soltanto può esserne padrone, accade che coloro che amano non sono coerenti e mentre godono nel tessere gli elogi della cosa amata, temono di essere creduti. Invece chi si sforza di guidare gli altri con la ragione, non agisce con impeto ma con umanità e benevolenza, ed è in tutto coerente con se stesso. Inoltre riferisco alla Religione tutto ciò che desideriamo e facciamo e di cui siamo causa in quanto abbiamo l'idea di Dio, ossia in quanto conosciamo Dio. Chiamo poi Moralità³ il Desiderio di fare del bene agli altri, che nasce dal vivere sotto la guida della ragione. Chiamo Onestà, inoltre, il Desiderio dal quale l'uomo che vive sotto la guida della ragione è indotto a rendersi amici gli altri, e onesto ciò che gli uomini che vivono secondo ragione lodano, mentre chiamo, al contrario, disonesto ciò che contrasta con il legame dell'amicizia. Oltre a ciò ho

mostrato anche quali siano i fondamenti dello Stato. Da quello che abbiamo detto sopra si nota facilmente anche la differenza fra la vera virtù e l'impotenza: e cioè che la vera virtù non è altro che vivere sotto la sola guida della ragione; e che pertanto l'impotenza consiste solo in questo, che l'uomo si lascia guidare da cose che sono fuori di lui e da esse viene determinato a fare ciò che richiede la comune costituzione delle cose esterne e non ciò che richiede la sua stessa natura in sé considerata. E questo è ciò che mi ero ripromesso di dimostrare nello *Scolio della Proposizione* 18; da qui appare chiaro che la legge di non ammazzare le bestie è fondata più su una vana superstizione e su una femminile compassione che non sulla sana ragione. La ragione, invero, prescrive di ricercare il nostro utile, di stringere rapporti con gli altri uomini e non con le bestie o con cose di natura diversa dalla nostra umana; lo stesso diritto che esse hanno su di noi lo abbiamo noi su di loro. Anzi, poiché il diritto di ciascuno è definito dalla sua potenza o virtù, gli uomini hanno sulle bestie un diritto di gran lunga maggiore di quello che esse hanno verso gli uomini. Non nego tuttavia che le bestie sentano, ma nego che per questo motivo non ci sia lecito provvedere al nostro utile e servirci di esse a nostro piacere; poiché non concordano con noi per natura e i loro affetti sono diversi, per natura, da quelli umani (*vedi lo Scolio della Prop. 57 della III parte*). Mi resta da spiegare che cosa sia il giusto e l'ingiusto, che cosa sia il peccato, e che cosa, infine, il merito. Ma su tali argomenti vedi lo *Scolio* seguente.

Scolio II.

Nell'*Appendice* della prima parte ho promesso che avrei spiegato che cosa siano la lode e il biasimo, il merito e il peccato, il giusto e l'ingiusto. Ciò che riguarda la lode e il biasimo l'ho spiegato nello *Scolio della Proposizione 29 della III parte*; degli altri, invece, parlerò qui. Ma prima bisogna dire alcune cose sullo stato naturale e civile dell'uomo.

Ognuno esiste per supremo diritto di natura, e, di conseguenza, per supremo diritto di natura fa quelle cose che derivano dalla necessità dalla sua natura; perciò ognuno, per supremo diritto di natura, giudica ciò che sia buono o cattivo, e provvede al proprio utile secondo la sua indole (*vedi le Prop. 19 e 20*), e si vendica (*vedi il Cor. della Prop. 40 della III parte*), e si sforza di conservare ciò che ama e di distruggere ciò che odia (*vedi la Prop. 28 della III parte*). Perciò, se gli uomini vivessero sotto la guida della ragione, ognuno (*per il Cor. 1 alla Prop. 35*) godrebbe di questo suo diritto senza alcun danno per gli altri. Ma poiché sono soggetti agli affetti (*per il Cor. della Prop. 4*) che superano di gran lunga la potenza ossia la virtù umana (*per la Prop. 6*), gli uomini sono spesso trascinati in direzioni opposte (*per la Prop. 33*) e

sono in contrasto fra loro (*per la Prop.* 34) mentre hanno, invece, bisogno di aiuto reciproco (*per lo Scolio della Prop.* 35). Perché dunque gli uomini possano vivere in concordia ed essere di aiuto reciproco gli uni agli altri, bisogna che rinunzino al loro diritto naturale e si garantiscano a vicenda di non far niente che possa recar danno ad altri. In qual modo possa accadere che gli uomini, necessariamente soggetti agli affetti (*per il Cor. della Prop.* 4), incostanti e mutevoli (*per le Prop.* 33), possano rassicurarsi a vicenda ed avere reciprocamente fiducia, è evidente dalla *Proposizione 7 e dalla Proposizione 39 della III parte*. E cioè dall'argomentazione che nessun affetto può essere ostacolato se non da un affetto più forte e contrario a quello da ostacolare, e che ognuno si astiene dal recar danno per il timore di un danno maggiore. In base dunque a questa legge la Società potrà consolidarsi, a patto che essa rivendichi a sé il diritto che ciascuno ha di vendicarsi e di giudicare del bene e del male; ed abbia, quindi, il potere di prescrivere un comune sistema di vita, di stabilire leggi e di tutelarle, non appellandosi alla ragione, che non può vincere gli affetti (*per lo Scolio della Prop.* 17), ma con le minacce. E questa società, rafforzata dalle leggi e dal potere di conservarsi, si chiama Stato⁴, e coloro che sono difesi dal suo diritto si chiamano Cittadini; da ciò capiamo facilmente che nello stato naturale non vi è nulla che sia buono o cattivo per consenso di tutti; poiché chiunque si trova nello stato naturale provvede solo alla propria utilità e decreta a suo talento, e tenendo conto solo del proprio utile, che cosa sia buono o cattivo, e non è obbligato da alcuna legge ad obbedire ad altri che a sé solo; perciò nello stato naturale il peccato non può essere concepito. Ma solo nello stato Civile, dove si stabilisce per comune consenso che cosa sia buono o cattivo e dove ognuno è tenuto ad obbedire allo Stato. Dunque il peccato non è altro che disobbedienza, che perciò è punita dal solo diritto dello Stato, e, al contrario, l'obbedienza è considerata un merito per il Cittadino, il quale, per ciò stesso, è giudicato degno di godere dei vantaggi dello Stato. Inoltre nello stato di natura nessuno è Padrone di qualcosa per consenso comune, né in natura c'è qualcosa che si possa dire appartiene a quest'uomo e non a quello; ma tutto è di tutti; e perciò nello stato naturale non si può concepire alcuna volontà di attribuire a ciascuno il suo o di togliere ad uno ciò che è suo; cioè nello stato naturale non vi è nulla che possa dirsi giusto o ingiusto; come invece avviene nello stato civile, dove si decreta per comune consenso cosa appartiene a questo e cosa appartiene a quello. Dal che appare evidente che giusto e ingiusto, peccato e merito, sono nozioni estrinseche e non già attributi che spieghino la natura della Mente. Ma di queste cose abbiám detto a sufficienza.

PROPOSIZINE XXXVIII.

Ciò che dispone il Corpo umano così da poter essere affetto in molti modi, o ciò che lo rende atto a influire in molti modi sui Corpi esterni, è utile all'uomo; e tanto più utile quanto più il Corpo è reso atto ad essere affetto in molti modi e a influire in molti modi sugli altri corpi; al contrario, ciò che rende il corpo meno atto a queste cose è nocivo.

Dimostrazione.

Quanto più il Corpo è reso atto a queste cose, tanto più la Mente è resa atta a percepire (*per la Prop. 14 della II parte*); e, quindi, ciò che dispone il Corpo in questo modo e lo rende atto a queste cose è necessariamente buono ossia utile (*per le Prop. 26 e 27*), e tanto più utile quanto più atto può rendere il Corpo a tali cose, e, al contrario (*per la medesima Prop. 14, capovolta, della II parte e per le Prop. 26 e 27*) è nocivo se rende il Corpo meno atto a queste cose. – C.D.D.

PROPOSIZINE XXXIX.

Le cose che fanno sì che il rapporto di moto e di quiete che le parti del Corpo hanno fra loro si conservi, sono buone; invece quelle che fanno sì che le parti del Corpo umano abbiano fra loro un rapporto di moto e di quiete diverso, sono cattive.

Dimostrazione.

Il Corpo umano, per conservarsi, ha bisogno di moltissimi altri corpi (*per il Post. 4 della II parte*). Ma ciò che costituisce la forma del Corpo umano consiste nel fatto che le sue parti si comunicano a vicenda i loro moti secondo un certo rapporto (*per la Defin. che precede il Lemma 4 e che si può vedere dopo la Prop. 13 della II parte*). Quindi quelle cose che fanno sì che il rapporto di moto e di quiete fra le parti del Corpo umano si conservi, conservano anche la forma del Corpo umano e, di conseguenza, fanno sì che esso possa essere affetto in molti modi e modificare in molti modi i corpi esterni; e perciò sono buone (*per la Prop. prec.*). Inoltre, quelle cose che fanno sì che le parti del Corpo umano assumano un diverso rapporto di moto e di quiete, fanno sì (*per la medesima Def. della II parte*) che il Corpo umano assuma un'altra forma, cioè (*come è di per sé noto e come abbiamo fatto osservare alla fine della Prefazione*) si distrugga, e quindi diventi del tutto inadatto a essere affetto in molti modi, e perciò quelle cose sono cattive. – C.D.D.

Scolio.

Nella quinta parte spiegherò quanto queste cose possano nuocere o giovare alla Mente. Qui però bisogna notare che io intendo morto il

Corpo quando le sue parti sono disposte in modo da assumere un diverso rapporto di moto e di quiete. Non oso infatti negare che il Corpo umano, pur conservando la circolazione sanguigna e altri caratteri per cui stimiamo che sia vivo, non possa tuttavia mutarsi in una natura del tutto diversa dalla sua. Nessuna ragione, infatti, mi costringe a stabilire che il Corpo muore soltanto se si trasforma in cadavere; infatti l'esperienza stessa sembra raccomandare un'altra ipotesi. Accade infatti, talvolta, che un uomo subisca mutamenti tali che molto difficilmente potrei dire che è lo stesso uomo; come ho sentito raccontare di un certo Poeta Spagnolo che era stato colpito da una malattia, e benché guarito, era rimasto così smemorato della sua vita passata da non credere che le commedie e le tragedie che aveva scritto fossero sue, e avrebbe potuto, in verità, essere considerato un bambino se si fosse dimenticato anche la lingua materna. Se questo sembra incredibile, che dire dei bambini? Un uomo in età avanzata crede che la sua natura sia tanto diversa dalla loro che stenterebbe a credere di essere stato bambino se non lo congetturasse per sé dall'esperienza altrui. Ma preferisco lasciare in sospeso questo argomento per non fornire ai superstiziosi materia per sollevare nuove questioni.

PROPOSIZIONE XL.

Le cose che contribuiscono alla comune Società degli uomini, cioè che fanno sì che gli uomini vivano in concordia, sono utili; invece, quelle che introducono discordia nello Stato, sono cattive.

Dimostrazione.

Infatti le cose che fanno sì che gli uomini vivano in concordia, fanno sì anche che essi vivano sotto la guida della ragione (*per la Prop. 35*); e perciò (*per le Prop. 26 e 27*) sono buone; sono, invece, cattive (*per la medesima ragione*) quelle che suscitano discordie. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLI.

La Letizia non è direttamente cattiva, ma buona, la Tristezza, invece, è direttamente cattiva.

Dimostrazione.

La Letizia (*per la Prop. 11 della III parte col suo Scolio*) è un affetto dal quale la potenza di agire del Corpo viene aumentata o favorita; la Tristezza, invece, è un affetto dal quale la potenza di agire del Corpo viene diminuita o ostacolata; perciò (*per la Prop. 38*) la Letizia è direttamente buona ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLII.

L'Allegria⁵ non può avere eccesso, ma è sempre buona, invece la Malinconia è sempre cattiva.

Dimostrazione.

L'Allegria (vedi la sua Def. nello Scolio della Prop. 11 della III parte) è una Letizia che, in quanto si riferisce al Corpo, consiste nel fatto che tutte le parti del Corpo sono ugualmente affette, ossia (per la Prop. 11 della III parte) nel fatto che la potenza di agire del Corpo è aumentata o favorita in modo che tutte le sue parti mantengano fra loro lo stesso rapporto di moto e di quiete; perciò l'Allegria (per la Prop. 39) è sempre buona e non può avere eccesso. La Malinconia, invece (di cui vedi la Def. nel medesimo Scolio della Prop. 11 della III parte) è una Tristezza che, in quanto si riferisce al Corpo, consiste nel fatto che la potenza di agire del Corpo viene assolutamente diminuita o ostacolata, perciò (per la Prop. 38) è sempre cattiva. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLIII.

L'eccitamento piacevole⁶ può essere eccessivo e quindi cattivo; il Dolore, invece, può essere buono nella misura in cui l'eccitamento piacevole, ossia la Letizia, sono cattivi.

Dimostrazione.

L'eccitamento piacevole è una Letizia che, in quanto si riferisce al Corpo, consiste nel fatto che una o più parti di esso sono affette più delle altre (vedi la sua Def. nello Scolio della Prop. 11 della III parte), e la potenza di questo affetto può essere tale da superare le altre azioni del Corpo (per la Prop. 6) e persistere in esso tanto tenacemente da impedirgli di essere affetto in moltissimi altri modi; perciò (per la Prop. 38) tale eccitamento può essere cattivo. Il Dolore poi, che, al contrario, è una Tristezza, considerato in sé solo non può essere buono (per la Prop. 41). Ma poiché la sua forza e il suo incremento sono definiti dalla potenza della causa esterna, confrontata con la nostra (per la Prop. 5), noi possiamo perciò concepire infiniti gradi e modi di forza di questo affetto (per la Prop. 3) e quindi concepirlo tale che possa ostacolare l'eccitamento piacevole così che esso non sia in eccesso, e far sì che, in questa misura (per la prima parte di questa Prop.), il Corpo non sia reso meno disponibile e quindi, in tal senso, il Dolore sarà buono. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLIV.

L'Amore e il Desiderio possono essere in eccesso.

Dimostrazione.

L'Amore è una Letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna (*per la Def. 6 degli Affetti*): quindi l'eccitamento piacevole (*per lo Scolio della Prop. 11 della III parte*) è un Amore accompagnato dall'idea di una causa esterna; perciò l'Amore (*per la Prop. prec.*) può essere in eccesso. Il Desiderio, poi, è tanto maggiore quanto più grande è l'affetto da cui nasce (*per la Prop. 37 della III parte*). Perciò, come un affetto può superare le altre azioni dell'uomo (*per la Prop. 36*), anche il Desiderio, nato da questo affetto, può superare gli altri Desideri, e quindi può avere il medesimo eccesso che ha l'eccitamento piacevole come abbiamo dimostrato nella *Proposizione* precedente. – C.D.D.

Scolio.

L'Allegria, che ho detto buona, è più facilmente concepita che osservata. Gli affetti, cioè, dai quali ogni giorno siamo combattuti, si riferiscono per lo più a qualche parte del Corpo che è affetta più delle altre; perciò gli affetti sono per lo più in eccesso e trattengono a tal punto la Mente nella contemplazione di un solo oggetto, che essa non può pensare ad altro; e benché gli uomini siano soggetti a più affetti, e siano quindi rari coloro che sono combattuti sempre da un solo e medesimo affetto, non mancano tuttavia quelli che rimangono tenacemente preda di un solo e medesimo affetto. Vediamo, infatti che talvolta gli uomini sono così presi da un oggetto che credono di averlo dinnanzi anche quando esso non è presente; e se questo accade a uno che non dorme diciamo che egli delira o che è matto; né sono ritenuti meno pazzi quelli che ardono d'Amore e notte e giorno sognano solo la loro amante o la loro meretrice, e perciò fanno ridere. Quando invece l'avarò non pensa altro che al guadagno e ai soldi, e l'ambizioso alla gloria, ecc., non diciamo che delirano, perché son soliti essere molesti e sono ritenuti odiosi. In realtà, però, l'Avarizia, l'Ambizione, e l'Ingordigia sono specie di delirio anche se non sono annoverate fra le malattie.

PROPOSIZIONE XLV.

L'Odio non può mai essere buono.

Dimostrazione.

Ci sforziamo di distruggere l'uomo che odiamo (*per la Prop. 39 della III parte*) ossia (*per la Prop. 37*) ci sforziamo di fare qualcosa di cattivo. Quindi... – C.D.D.

Scolio.

Nota che io qui, e in seguito, intendo per Odio solo quello verso gli uomini.

Corollario I.

L'Invidia, la Derisione, il Disprezzo, l'Ira, la Vendetta e gli altri affetti che si riferiscono all'Odio, o che da esso nascono, sono cattivi, come risulta anche dalla *Prop. 39 della III parte e dalla Prop. 37.*

Corollario II.

Tutto ciò che appetiamo perché siamo affetti dall'Odio è turpe e ingiusto nello Stato. E questo appare anche chiaro dalla *Prop. 39 della III parte e dalle Def. del turpe e dell'ingiusto che si trovano negli Scolii della Prop. 37.*

Scolio.

Fra la Derisione (che nel *Cor. I* ho detto cattiva) e il Riso noto una grande differenza. Infatti il riso, come il gioco, è semplice Letizia; e perciò, purché non sia eccessivo, è di per sé buono (*per la Prop. 41*). Niente infatti proibisce di divertirsi se non una torva e triste superstizione. Per qual motivo, infatti, sarebbe lecito estinguere la fame e la sete e non lo sarebbe scacciare la malinconia? Questa è la mia norma e così ho regolato il mio animo. Nessun nume, né altri, se non per invidia, si rallegra della mia impotenza e del mio disagio, e ascrive a nostra virtù le lacrime, i singhiozzi, la paura e altre cose del genere che sono segni di un animo impotente; al contrario, quanto maggiore è la Letizia da cui siamo affetti, tanto maggiore è la perfezione a cui passiamo, cioè, tanto più è necessario che partecipiamo della natura divina. Trar profitto delle cose, quindi, e goderne, quanto è possibile (non però fino alla nausea, perché questo non è godere) è proprio dell'uomo saggio. E lo è anche, io dico, ristorarsi e ricrearsi in giusta misura con cibi e con bevande gradevoli, con profumi, con l'amenità degli alberi verdeggianti, con gli ornamenti, con la musica, con gli esercizi del corpo, con gli spettacoli teatrali e altre cose del genere di cui ciascuno può godere senza alcun danno per gli altri. Infatti il Corpo umano è composto da moltissime parti di diversa natura che hanno continuamente bisogno di nuovo e vario nutrimento, affinché il corpo tutto sia armonicamente disponibile per tutte quelle cose che possono derivare dalla propria natura, e di conseguenza, anche la Mente sia armonicamente disposta a comprendere molte cose insieme. Questo sistema di vita, dunque, concorda benissimo con i nostri principi e con la pratica comune; perciò questa maniera di vivere è la migliore, ammesso che ve ne sia un'altra, ed è raccomandabile in tutti i modi, né vi è bisogno di spiegarlo più chiaramente e più a lungo.

PROPOSIZIONE XLVI.

Chi vive sotto la guida della ragione si sforza, per quanto può, di ricambiare con l'Amore, cioè con la Generosità, l'Odio, l'Ira, il Disprezzo, ecc., di un altro.

Dimostrazione.

Tutti gli affetti di Odio sono cattivi (*per il Cor. I della Prop. prec.*); perciò chi vive sotto la guida della ragione si sforzerà, per quanto può, di non essere combattuto da affetti di Odio (*per la Prop. 19*) e, di conseguenza (*per la Prop. 37*), si sforzerà affinché neanche un altro sia agitato dai medesimi affetti. Ma l'Odio è aumentato dall'Odio reciproco, e può essere invece vinto dall'Amore (*per la Prop. 43 della III parte*), così da trasformarsi in Amore (*per la Prop. 44 della III parte*). Quindi chi vive sotto la guida della ragione si sforzerà di controbilanciare l'Odio ecc. di un altro con l'Amore, cioè con la Generosità (*vedine la Def. nello Scolio della Prop. 59 della III parte*). – C.D.D.

Scolio.

Chi vuol vendicare le offese ricambiando l'Odio, vive proprio miseramente. Chi invece cerca di vincere l'Odio con l'Amore, lotta davvero lieto e sicuro, resiste con pari facilità a uno o a più uomini, e quasi non richiede l'aiuto della fortuna. E quelli che egli vince gli cedono con gioia, non già per mancanza ma per aumento di forze; e tutte queste cose derivano così chiaramente dalle sole definizioni dell'Amore e dell'intelletto che non c'è bisogno di dimostrarle una per una.

PROPOSIZIONE XLVII.

Gli affetti della Speranza e del Timore non possono essere buoni di per sé.

Dimostrazione.

Non ci sono affetti di Speranza e di Timore senza Tristezza. Infatti il Timore è una Tristezza (*per la Def. 13 degli Affetti*), e non c'è Speranza senza Timore (*vedi la Spiegaz. delle Def. 12 e 13 degli Affetti*): e pertanto (*per la Prop. 41*) questi affetti non possono essere buoni di per sé ma solo in quanto possono frenare un eccesso di Letizia (*per la Prop. 43*). – C.D.D.

Scolio.

A ciò si aggiunge che questi affetti indicano un difetto di

conoscenza e una impotenza della Mente; per questo motivo anche la Sicurezza e la Disperazione, la Gioia e il Rimorso sono segni di un animo impotente. Infatti, benché la Sicurezza e la Gioia siano affetti di Letizia, presuppongono tuttavia una Tristezza, cioè una Speranza o un Timore. Quanto più, dunque, ci sforziamo di vivere sotto la guida della ragione, tanto più ci sforziamo di non dipendere dalla Speranza e di liberarci dal Timore e, per quel che possiamo, di dominare la fortuna e di guidare le nostre azioni seguendo il consiglio certo della ragione.

PROPOSIZIONE XLVIII.

Gli affetti di Stima^{7e} di Disprezzo sono sempre cattivi.

Dimostrazione.

Questi affetti contrastano con la ragione (*per le Def. 21 e 22 degli Affetti*); e perciò sono cattivi (*per le Prop. 26 e 27*). – C.D.D.

PROPOSIZIONE XLIX.

La Stima rende facilmente superbo l'uomo che è stimato.

Dimostrazione.

Se vediamo che qualcuno per amore ci stima più del giusto, facilmente ci vanteremo (*per lo Scolio della Prop. 41 della III parte*), saremo cioè affetti da Letizia (*per la Def. 30 degli Affetti*), e crederemo con facilità al bene che sentiamo dire di noi (*per la Prop. 25 della III parte*); e, quindi, per amore di noi stessi saremo portati a sopravvalutarci, cioè a insuperbirci facilmente (*per la Def. 28 degli Affetti*). – C.D.D.

PROPOSIZIONE L.

La Commiserazione, in un uomo che vive sotto la guida della ragione, è di per sé cattiva e inutile.

Dimostrazione.

La Commiserazione, infatti, è una Tristezza (*per la Def. 18 degli Affetti*); ed è, quindi, (*per la Prop. 41*) di per sé cattiva; il bene, poi, che ne deriva, il fatto cioè che ci sforziamo di liberare dalla sua miseria un uomo che ci suscita pietà (*per il Cor. 3 della Prop. 27 della III parte*), noi desideriamo farlo per il solo dettame della ragione (*per la Prop. 37*); e non possiamo fare niente che sappiamo con certezza essere buono, se non per il dettame della ragione (*per la Prop. 27*); quindi la Commiserazione, per l'uomo che vive sotto la guida della ragione, è di per sé cattiva e inutile. – C.D.D.

Corollario.

Ne deriva che l'uomo il quale vive sotto il dettame della ragione, si sforza, per quanto può, di non essere toccato dalla commiserazione.

Scolio.

Chi sa davvero che tutto deriva dalla necessità della natura divina e accade secondo le leggi eterne e le regole della natura, non troverà proprio niente che sia degno di Odio, Derisione o Disprezzo, e non avrà commiserazione per alcuno; ma, per quanto lo consente l'umana virtù, si sforzerà di agire bene, come si dice, e di essere lieto. A questo si aggiunge che chi è facilmente toccato dall'affetto della Commiserazione e si commuove per la miseria o per le lacrime altrui, spesso fa cose di cui poi si pente; sia perché noi per affetto non facciamo nulla che sappiamo con certezza essere buono, sia perché facilmente veniamo ingannati da lacrime false. E qui parlo espressamente dell'uomo che vive sotto la guida della ragione. Infatti, chi non è spinto ad aiutare gli altri né dalla ragione né dalla commiserazione, è giustamente ritenuto disumano. Infatti (*per la Prop. 27 della III parte*) non sembra simile a un uomo.

PROPOSIZIONE LI.

Il Favore non è contrario alla ragione; anzi, può concordare con essa e derivarne.

Dimostrazione.

Infatti il Favore è un Amore verso chi ha fatto del bene a un altro (*per la Def. 19 degli Affetti*); e perciò si può riferire alla Mente in quanto si dice che essa è attiva (*per la Prop. 59 della III parte*), cioè (*per la Prop. 3 della III parte*) in quanto intende, e quindi s'accorda con la ragione ecc. – C.D.D.

Altrimenti.

Chi vive sotto la guida della ragione desidera anche per gli altri il bene che appetisce per sé (*per la Prop. 37*); per cui il suo sforzo di fare del bene è assecondato se egli vede un altro fare altrettanto, ossia (*per lo Scolio della Prop. 11 della III Parte*) egli si allieterà, e ciò (*per Ipotesi*) con l'accompagnamento dell'idea di chi ha fatto del bene a un altro; e quindi (*per la Def. 19 degli Affetti*) egli è favorevole a costui. – C.D.D.

Scolio.

L'Indignazione, così come noi la definiamo (v. *la Def. 20 degli Affetti*), è necessariamente cattiva (*per la Prop. 45*), ma bisogna notare

che quando il supremo potere civile, per il desiderio legittimo di tutelare la pace, punisce un cittadino che ha commesso un'ingiustizia verso un altro, io non dico che esso è indignato contro questo cittadino, perché non lo punisce eccitato dall'Odio, per perderlo, ma spinto dalla moralità.

PROPOSIZIONE LII

L'Autocompiacimento può nascere dalla ragione, e solo quello che nasce dalla ragione è il più grande che ci possa essere.

Dimostrazione.

L'Autocompiacimento è una Letizia nata dal fatto che l'uomo considera se stesso e la sua potenza di agire (*per la Def. 25 degli Affetti*). Ma la vera potenza di agire dell'uomo, la sua virtù, è la ragione stessa (*per la Prop. 3 della III parte*), che l'uomo considera in modo chiaro e distinto (*per le Prop. 40 e 43 della II parte*). L'autocompiacimento nasce, dunque, dalla ragione. Inoltre l'uomo, mentre considera se stesso, non percepisce nulla in modo chiaro e distinto, cioè adeguato, tranne quelle cose che derivano dalla sua potenza di agire (*per la Def 2 della III parte*), cioè (*per la Prop. 3 della III parte*) dalla sua potenza di intendere; e perciò solo da questa considerazione nasce l'autocompiacimento più intenso che vi possa essere. – C.D.D.

Scolio.

In realtà l'autocompiacimento è il massimo che possiamo sperare. Infatti (*come abbiamo mostrato nella Prop. 25*) nessuno si sforza di conservare il suo essere in vista di un qualche fine: e poiché l'autocompiacimento viene alimentato e corroborato sempre più dalle lodi (*per il Cor. della Prop. 53 della III parte*) e, al contrario, viene turbato sempre più dal biasimo (*per il Cor. della Prop. 55 della III parte*), noi siamo quindi guidati in sommo grado dalla gloria e possiamo a mala pena sopportare una vita nel disonore.

PROPOSIZIONE LIII.

L'Umiltà non è una virtù, cioè non nasce dalla ragione.

Dimostrazione.

L'Umiltà è una Tristezza che nasce dal fatto che l'uomo considera la propria impotenza (*per la Def. 26 degli Affetti*). Ma in quanto l'uomo conosce se stesso mediante la vera ragione, altrettanto si suppone che egli conosca la sua essenza, cioè la sua potenza (*per la Prop. 7 della III parte*). Se l'uomo, dunque, mentre considera se stesso, percepisce

qualche sua impotenza, questo non avviene perché egli si conosca, ma perché la sua potenza di agire è ostacolata (*come abbiamo dimostrato nella Prop. 55 della III parte*). Se poi supponiamo che l'uomo concepisca la sua impotenza perché conosce qualcosa più potente di lui, e in base a tale conoscenza egli determina la sua potenza di agire, allora non concepiamo altro se non che l'uomo comprende chiaramente se stesso, ossia che la sua potenza di agire è agevolata (*per la Prop. 26*). Pertanto l'Umiltà, ossia la Tristezza che nasce dal fatto che l'uomo considera la sua impotenza, non nasce da una considerazione vera, ossia dalla ragione, e non è una virtù ma una passione. – C.D.D.

PROPOSIZIONE LIV.

Il Pentimento non è una virtù, ossia non nasce dalla ragione; ma chi si pente di ciò che ha fatto è doppiamente misero ossia impotente.

Dimostrazione.

La prima parte di questa *Proposizione* si dimostra come la *Proposizione* precedente. La seconda risulta, poi, evidente dalla sola definizione di questo affetto (v. *la Def. 27 degli Affetti*). Infatti prima ci si lascia vincere da un cattivo Desiderio e poi dalla Tristezza. – C.D.D

Scolio.

Poiché gli uomini raramente vivono secondo i principi della ragione, questi due affetti, cioè l'Umiltà e il Pentimento, e inoltre la Speranza e il Timore, arrecano più utilità che danno; perciò, dal momento che si deve peccare è meglio peccare in questa direzione. Se infatti, gli uomini impotenti d'animo fossero tutti ugualmente superbi, se non si vergognassero di niente e nulla temessero, con quali vincoli potrebbero essere congiunti e tenuti insieme? Il volgo è terribile se non ha paura; perciò non fa meraviglia che i Profeti, preoccupati dell'utile comune e non di pochi uomini, abbiano tanto raccomandato l'Umiltà, il Pentimento e il Rispetto. In verità, quelli che sono soggetti a questi affetti, possono essere guidati molto più facilmente degli altri a vivere finalmente sotto la guida della ragione, cioè ad esser liberi e a godere della vita dei beati.

PROPOSIZIONE LV.

Massima Superbia o massima Abiezione, equivalgono a massima ignoranza di sé.

Dimostrazione.

È evidente dalle *Definizioni 28 e 29 degli Affetti*.

PROPOSIZIONE LVI.

Massima Superbia o massima Abiezione, indicano massima impotenza dell'animo.

Dimostrazione.

Il primo fondamento della virtù è conservare il proprio essere (*per il Cor. della Prop. 22*), e ciò sotto la guida della ragione (*per la Prop. 24*). Chi, dunque, ignora se stesso, ignora il fondamento di tutte le virtù e, di conseguenza, tutte le virtù. Inoltre agire per virtù non è altro che agire sotto la guida della ragione (*per la Prop. 24*); e chi agisce sotto la guida della ragione deve necessariamente sapere che agisce sotto la guida della ragione (*per la Prop. 43 della II parte*). Chi dunque ignora assolutamente se stesso e, di conseguenza (*come abbiamo proprio ora mostrato*) tutte le virtù, costui agisce ben poco per virtù, cioè, (*come è evidente dalla Def. 8*) è, quanto mai, impotente d'animo; e perciò (*per la Prop. prec.*) la massima Superbia o la massima Abiezione, indicano una massima impotenza d'animo.

Corollario.

Da ciò risulta molto chiaramente che i superbi e gli abietti sono i più sottomessi agli affetti.

Scolio.

L'Abiezione tuttavia si può correggere più facilmente che non la Superbia, perché questa è un affetto di Letizia, mentre quella è un affetto di Tristezza; e perciò la Letizia è più forte della Tristezza (*per la Prop. 18*).

PROPOSIZIONE LVII.

Il Superbo ama la presenza dei parassiti e degli adulatori, odia invece la presenza degli uomini d'animo nobile.

Dimostrazione.

La Superbia è una Letizia nata dal fatto che l'uomo si sopravvaluta (*per le Def. 28 e 6 degli Affetti*); e l'uomo superbo si sforzerà, per quanto può, di alimentare questa opinione (*v. lo Scolio della Prop. 13 della III parte*); e perciò i superbi ameranno la presenza dei parassiti o degli adulatori (tralascio le definizioni di costoro perché essi sono troppo noti) e fuggiranno quella degli uomini schietti perché essi hanno di loro una giusta opinione. – C.D.D.

Scolio.

Sarebbe troppo lungo elencare qui tutti i mali della Superbia, perché i superbi sono soggetti a tutti gli affetti; ma a nessun affetto son meno soggetti che a quelli dell'Amore e della Misericordia. Ma qui non si deve affatto tacere che vien chiamato superbo anche chi valuta gli altri meno del giusto, e perciò, in questo senso, la Superbia deve essere definita una Letizia nata dalla falsa opinione per cui l'uomo ritiene se stesso superiore agli altri. E l'Abiezione, contraria a questa Superbia, dovrebbe essere definita come una Tristezza nata dalla falsa opinione per cui l'uomo si ritiene inferiore agli altri. Stabilito questo, capiamo facilmente che il superbo è necessariamente invidioso (v. *lo Scolio della Prop. 55 della III parte*) e odia soprattutto coloro che sono molto lodati per le loro virtù, e che quest'odio non può essere facilmente vinto con l'Amore o con il beneficio (v. *lo Scolio della Prop. 41 della III parte*), ma gradisce la presenza di coloro che assecondano il suo animo impotente e che da stolto lo rendono pazzo.

Benché l'Abiezione sia contraria alla Superbia, tuttavia l'abietto è assai vicino al superbo. Infatti, poiché la sua Tristezza nasce dal considerare la propria impotenza nel confronto con la potenza o con la virtù altrui, tale Tristezza verrà meno, cioè l'abietto si rallegrerà, se la sua immaginazione sarà intenta a considerare i vizi degli altri; e da qui è nato il proverbio: *è un sollievo per i miseri avere compagni di sventura*; e, al contrario, l'abietto tanto più si rattisterà quanto più si sarà creduto inferiore agli altri; dal che deriva che nessuno più degli abietti è incline all'invidia e che essi si sforzano in ogni modo per osservare le azioni degli altri uomini più con il proposito di biasimarle che non di correggerle, e che infine lodano solo l'Abiezione¹⁰ e se ne gloriano, in modo tuttavia da apparire pur sempre abietti.

Tali cose derivano da questo affetto così necessariamente come dalla natura del triangolo deriva che la somma dei tre angoli è uguale a due retti; e ho già detto che chiamo cattivi questi affetti e quelli ad essi simili in quanto tengo conto solo dell'utilità umana. Ma le leggi della natura riguardano l'ordine comune della natura di cui l'uomo è parte; e ho voluto ricordarlo qui di sfuggita affinché qualcuno non creda che io abbia voluto raccontare i vizi e le azioni assurde degli uomini, invece che mostrare la natura e le proprietà delle cose. Infatti, come ho detto nella Prefazione alla terza parte, considero gli affetti umani e le loro proprietà allo stesso modo delle altre cose naturali. E certamente gli affetti umani indicano la potenza e l'arte, se non dell'uomo, almeno della natura, non meno di molte altre cose che ammiriamo e della cui considerazione ci dilettiamo. Ma ora seguito a trattare ciò che, riguardo agli affetti, è utile o dannoso per gli uomini.

PROPOSIZIONE LVIII.

La Gloria non contrasta con la ragione ma può nascere da essa.

Dimostrazione.

È evidente dalla *Definizione 30 degli Affetti* e dalla *Definizione dell'onestà* che si trova nello *Scolio 1 della Prop. 37*.

Scolio.

Ciò che si chiama vanagloria è un autocompiacimento alimentato solo dall'opinione del volgo, che cessa non appena quest'ultima finisce, cioè (*per lo Scolio della Prop. 52*) l'autocompiacimento è il massimo bene che ognuno ama; per cui accade che chi si gloria dell'opinione della gente, con quotidiana cura e con ansia si sforza, tenta e cerca di conservare la propria fama. Infatti la gente è incostante e mutevole, quindi la fama, se non viene mantenuta, svanisce presto; anzi, poiché tutti desiderano attirarsi le lodi del volgo, facilmente uno offusca la fama di un altro e poiché si combatte per una cosa che è ritenuta un bene sommo, nasce un' enorme smania di sopraffarsi a vicenda, e chi alla fine riesce vincitore si gloria più di aver danneggiato un altro che non di aver giovato a se stesso. Quindi questa Gloria, o compiacimento, è davvero vana perché è effimera.

Le cose che bisogna osservare a proposito del Pudore si ricavano facilmente da ciò che abbiamo detto a proposito della Misericordia e del Pentimento. Aggiungo solo questo, che come la Commiserazione, così anche il Pudore, pur non essendo una virtù, è tuttavia buono nel senso che indica, nell'uomo che arrossisce per Pudore, un desiderio di vivere onestamente, analogamente al dolore, che vien detto buono in quanto indica che la parte ferita non è ancora putrefatta; quindi, benché l'uomo che si vergogna di qualche azione sia in verità triste, egli è tuttavia più perfetto dell'impudente che non ha alcun Desiderio di vivere onestamente.

E queste sono le osservazioni che volevo fare a proposito degli affetti di Letizia e di Tristezza. Per quel che riguarda i desideri essi sono senz'altro buoni o cattivi a seconda che nascano da affetti buoni o cattivi. Ma in realtà, poiché nascono in noi da affetti che sono passioni, essi sono ciechi (*come facilmente si deduce da ciò che abbiamo detto nello Scolio della Prop. 44*), e non sarebbero di alcuna utilità se gli uomini potessero facilmente essere indotti a vivere sotto l'unica guida della ragione, come ora mostrerò con poche parole.

PROPOSIZIONE LIX.

A tutte le azioni, alle quali siamo determinati da un affetto che è una passione, noi possiamo essere determinati dalla ragione e senza quell'affetto.

Dimostrazione.

Agire secondo ragione non è altro (*per la Prop. 3 e per la Def. 2 della III parte*) che compiere quelle azioni che derivano dalla necessità della nostra natura, considerata in sé sola. Ma la Tristezza è cattiva nella misura in cui diminuisce o ostacola questa potenza di agire (*per la Prop. 41*); quindi da questo affetto non possiamo essere determinati ad alcuna azione che non potremmo compiere se fossimo guidati dalla ragione. Inoltre la Letizia è cattiva solo in quanto impedisce che l'uomo sia atto ad agire (*per le Prop. 41 e 43*); quindi, anche per questo, non possiamo essere determinati ad alcuna azione che non potremmo compiere se fossimo guidati dalla ragione. Infine, la Letizia è buona nella misura in cui si accorda con la ragione (poiché consiste nel fatto che la potenza di agire dell'uomo è aumentata o favorita); e non è una passione se non nel senso che la potenza di agire dell'uomo non viene aumentata fino al punto che egli possa concepire adeguatamente le proprie azioni (*per la Prop. 3 della III parte col suo Scolio*). Quindi se l'uomo affetto da Letizia fosse condotto a una perfezione così grande da concepire adeguatamente sé e le sue azioni, egli sarebbe atto, anzi più atto ancora, a quelle stesse azioni alle quali viene determinato da affetti che sono passioni. Ma tutti gli affetti si riferiscono alla Letizia, alla Tristezza o al Desiderio (*v. la spiegazione della quarta Def. degli Affetti*), e il Desiderio (*per la Def. 1 degli Affetti*) non è altro che lo sforzo stesso dell'agire; quindi a tutte le azioni alle quali veniamo determinati da un affetto che è una passione, possiamo essere condotti dalla sola ragione. – C.D.D.

Altrimenti.

Un'azione qualsiasi è detta cattiva in quanto nasce dal fatto che siamo affetti da Odio o da qualche affetto cattivo (*v. il Cor. 1 della Prop. 45*). Ma nessuna azione, considerata in sé soltanto, è buona o cattiva (*come abbiamo dimostrato nella Prefazione a questa parte*); ma una sola e medesima azione, invece, è ora buona ora cattiva; quindi possiamo essere condotti dalla ragione (*per la Prop. 19*) anche ad una azione che per il momento è cattiva, che nasce cioè da un affetto cattivo. – C.D.D.

Scolio.

Tali cose si spiegano più chiaramente con un esempio. L'azione del percuotere, in verità, se considerata fisicamente e intesa solo nel senso che un uomo alza un braccio, rinsera la mano e abbassa con forza tutto il braccio, è una virtù che si concepisce in base alla struttura del Corpo umano. Se quindi un uomo, eccitato dall'Ira o dall'Odio, è determinato a rinserrare la mano e a muovere il braccio, questo, (come abbiamo mostrato nella Seconda Parte) avviene perché una sola e medesima azione può essere unita a qualsiasi immagine di cose;

perciò possiamo essere determinati a una sola e medesima azione sia da immagini che concepiamo confusamente sia da immagini che concepiamo in modo chiaro e distinto. Appare, quindi, come ogni Desiderio che nasce da un affetto che è una passione, non sarebbe di alcun uso, se gli uomini potessero essere guidati dalla ragione. Vediamo ora perché un Desiderio che nasca da un affetto che è una passione, noi lo chiamiamo un Desiderio cieco.

PROPOSIZIONE LX.

Un Desiderio, che nasce da una Letizia o da una Tristezza, e si riferisce ad una o più parti del Corpo, ma non a tutte, non tiene conto dell'utilità di tutto l'uomo.

Dimostrazione.

Supponiamo, per esempio, che la parte A del Corpo sia così rinvigorita dalla forza di qualche causa esterna, da prevalere sulle altre (*per la Prop. 6*). Questa parte non si sforzerà di perdere le proprie forze affinché le altre parti del Corpo adempiano le loro funzioni. Dovrebbe infatti avere la forza o la potenza di perdere le proprie forze, il che è assurdo (*per la Prop. 6 della III parte*). Questa parte, dunque, e di conseguenza anche la Mente (*per le Prop. 7 e 12 della III parte*) si sforzerà di conservare tale stato; e perciò il Desiderio che nasce da tale affetto di Letizia non tiene conto del tutto. Se, al contrario, supponiamo che la parte A sia ostacolata in modo che le altre prevalgano, si dimostra, allo stesso modo, che neanche il Desiderio che nasce dalla Tristezza tiene conto di tutto. – C.D.D

Scolio.

Poiché, dunque, la Letizia si riferisce per lo più a una sola parte del Corpo (*per lo Scolio della Prop. 44*), noi desideriamo in genere conservare il nostro essere senza tener alcun conto della nostra salute totale; a ciò si aggiunge che i Desideri dai quali siamo maggiormente dominati (*per il Cor. della Prop. 9*) tengono conto solo del presente, ma non del futuro.

PROPOSIZIONE LXI.

Il Desiderio che nasce dalla ragione non può essere eccessivo.

Dimostrazione.

Il Desiderio considerato in senso assoluto, è (*per la Def. 1 degli Affetti*) l'essenza stessa dell'uomo in quanto la si concepisce determinata in un modo qualunque a far qualcosa; e perciò il Desiderio che nasce dalla ragione, ossia (*per la Prop. 3 della III parte*) il

Desiderio che nasce in noi in quanto siamo attivi, è l'essenza stessa o la natura dell'uomo, in quanto la concepiamo determinata a compiere quelle cose che sono concepite adeguatamente solo per mezzo dell'essenza dell'uomo (*per la Def. 2 della III parte*). Se quindi questo desiderio potesse avere un eccesso, la natura umana, considerata in sé sola, potrebbe eccedere se stessa, ossia potrebbe più di quello che può, il che è una manifesta contraddizione; perciò questo desiderio non può avere un eccesso. – C.D.D

PROPOSIZIONE LXII.

In quanto la Mente concepisce le cose sotto la guida della ragione, essa è affetta in ugual modo dall'idea di una cosa, sia tale cosa futura o passata, oppure presente.

Dimostrazione.

Tutto ciò che la Mente concepisce sotto la guida della ragione, lo concepisce tutto sotto la medesima specie di eternità o di necessità (*per il Cor. della Prop. 44 della II parte*) e ne ha la medesima certezza (*per la Prop. 43 della II parte e per il suo Scolio*). Perciò, sia che l'idea riguardi una cosa futura, sia che riguardi una cosa passata o presente, la Mente concepisce tale cosa con la stessa necessità e ne ha la stessa certezza, e l'idea, di una cosa futura passata o presente, sarà ugualmente vera (*per la Prop. 41 della II parte*), cioè (*per la Def 4 della II parte*) avrà sempre le medesime proprietà dell'idea adeguata; e perciò, in quanto la Mente concepisce le cose sotto i precetti della ragione, essa è affetta nel medesimo modo, sia che l'idea riguardi una cosa futura, una cosa passata oppure una cosa presente. – C.D.D.

Scolio.

Se noi potessimo avere una conoscenza adeguata della durata delle cose, e determinare con la ragione i loro tempi di esistenza, considereremmo col medesimo affetto le cose future e quelle presenti, e la Mente appetirebbe, come se fosse un bene presente, il bene che essa concepisce come futuro, e, di conseguenza, trascurerebbe necessariamente un bene presente minore per un bene futuro maggiore, e non appetirebbe minimamente una cosa buona nel presente ma che fosse causa di qualche male nel futuro, come tra poco mostreremo. Noi, però, non possiamo avere che una conoscenza del tutto inadeguata della durata delle cose (*per la Prop. 31 della II parte*) e determiniamo i loro tempi di esistenza (*per lo Scolio della Prop. 44 della II parte*) con la sola immaginazione, la quale non è affetta nello stesso modo dairimmagine di una cosa presente e da quella di una cosa futura; per cui accade che la vera conoscenza che abbiamo del

bene e del male non è che astratta o universale, e il giudizio che formuliamo sull'ordine delle cose e sul nesso delle cause, per poter determinare che cosa sia buono o cattivo per noi nel presente, è più immaginario che reale. Nessuna meraviglia, quindi, se il Desiderio che nasce dalla conoscenza del bene e del male, in quanto tale conoscenza riguarda il futuro, può essere piuttosto facilmente ostacolato dal Desiderio delle cose che sono piacevoli nel presente (*v. a riguardo la Prop. 16*).

PROPOSIZIONE LXIII.

Chi è guidato dal Timore, e fa il bene per evitare il male, non è guidato dalla ragione.

Dimostrazione.

Tutti gli affetti che si riferiscono alla Mente in quanto agisce, ossia alla ragione (*per la Prop. 3 della III parte*) non sono altro che affetti di Letizia e di Desiderio (*per la Prop. 59 della III parte*) e perciò (*per la Def. 13 degli Affetti*) chi è guidato dal Timore e fa il bene per paura del male non è guidato dalla ragione. – C.D.D.

Scolio.

I superstiziosi, che sanno piuttosto condannare i vizi che non insegnare le virtù, e che si preoccupano non di guidare gli uomini con la ragione ma di contenerli con la paura, di modo che fuggano il male più che amare la virtù, non mirano ad altro che a rendere gli altri miseri come se stessi; e perciò non fa meraviglia che siano per lo più molesti e odiosi agli uomini.

Corollario.

In virtù del Desiderio che nasce dalla ragione, noi seguiamo direttamente il bene e, indirettamente, fuggiamo il male.

Dimostrazione.

Infatti il Desiderio che nasce dalla ragione può nascere solo da un affetto di Letizia, che non è una passione (*per la Prop. 59 della III parte*), cioè da una Letizia che non può avere un eccesso (*per la Prop. 61*); ma non dalla Tristezza, e perciò questo Desiderio (*per la Prop. 8*) nasce dalla conoscenza del bene e del male; sotto la guida della ragione, quindi, noi desideriamo direttamente il bene, e in questo senso soltanto fuggiamo il male. – C.D.D.

Scolio.

Questo Corollario si spiega con l'esempio del malato e del sano. Il

malato, per paura della morte, mangia ciò che aborre; il sano, invece, gusta il cibo e così gode della vita meglio che se temesse la morte e desiderasse evitarla direttamente. Così il giudice che condanni a morte il colpevole, non per Odio o per Ira, ecc., ma solo per Amore della salute pubblica, è guidato dalla sola ragione.

PROPOSIZIONE LXIV.

La conoscenza del male è una conoscenza inadeguata.

Dimostrazione.

La conoscenza del male (*per la Prop. 8*) è la Tristezza stessa in quanto ne siamo consci. Ma la Tristezza è il passaggio ad una minore perfezione (*per la Def. 3 degli Affetti*) la quale perciò non può essere conosciuta mediante l'essenza stessa dell'uomo (*per le Prop. 6 e 7 della III parte*); e quindi (*per la Def. 2 della III parte*) è una passione che dipende da idee inadeguate (*per la Prop. 3 della III parte*) e di conseguenza (*per la Prop. 29 della II parte*) la sua conoscenza cioè la conoscenza del male, è inadeguata. – C.D.D.

Corollario.

Da ciò deriva che se la Mente avesse solo idee adeguate non formerebbe alcuna nozione del male.

PROPOSIZIONE LXV.

Sotto la guida della ragione noi seguiremmo il maggiore di due beni e di due mali il minore.

Dimostrazione.

Un bene che ci impedisce di fruire di un bene maggiore è in verità un male; infatti (*come abbiamo dimostrato nella Prefazione*) chiamiamo buone o cattive le cose in quanto le confrontiamo fra loro; e (*per la medesima ragione*) un male minore è in realtà un bene; quindi (*per il Cor. della Prop. 63*) noi, sotto la guida della ragione, appetiremo ossia seguiremo solo il bene maggiore e il male minore. – C.D.D.

Corollario.

Sotto la guida della ragione noi seguiremo un male minore in vista di un bene maggiore, e trascureremo un bene minore che è causa di un male maggiore. Infatti il male che qui diciamo minore è, in realtà, un bene; per questo motivo (*per il Cor. della Prop. 63*) noi appetiremo quello e trascureremo questo. – C.D.D.

PROPOSIZIONE LXVI.

Sotto la guida della ragione appetiremo un bene maggiore futuro piuttosto che un bene minore presente, e un male minore presente piuttosto che un male maggiore futuro.

Dimostrazione.

Se la Mente potesse avere una conoscenza adeguata di una cosa futura, sarebbe affetta verso la cosa futura dal medesimo sentimento che essa nutre verso la cosa presente (*per la Prop. 62*); perciò, in quanto teniamo conto della ragione stessa, come pensiamo di fare in questa *Proposizione*, la situazione è la stessa sia che il bene o il male maggiore si suppongano presenti o futuri; e quindi (*per la Prop. 55*) appetiremo un bene futuro maggiore piuttosto che un bene presente minore, ecc. – C.D.D.

Corollario.

Sotto la guida della ragione, noi appetiremo un male presente minore, che è causa di un bene futuro maggiore; e trascureremo un bene presente minore, che è causa di un male futuro maggiore. Questo *Corollario* sta alla *Proposizione* precedente come il *Corollario della Proposizione 65* sta alla stessa *Proposizione 65*.

Scolio.

Se dunque confrontiamo queste cose con quello che abbiamo mostrato in questa parte fino alla *Proposizione 18* sulle forze degli affetti, vedremo facilmente in che cosa differisca l'uomo che è guidato soltanto dall'affetto o dall'opinione, dall'uomo che è guidato dalla ragione. Il primo, infatti, voglia o non voglia, fa cose che ignora del tutto; il secondo, invece, non dà retta ad alcuno tranne che a se stesso, e fa solo quelle cose che considera primarie nella vita e che perciò desidera in sommo grado; quindi io chiamo schiavo il primo, e, invece, libero il secondo, sulla cui indole e maniera di vivere vorrei far notare ancora poche cose.

PROPOSIZIONE LXVII

L'uomo Ubero a nessuna cosa pensa meno che alla morte: e la sua saggezza è una meditazione della vita, non della morte.

Dimostrazione.

L'uomo libero, cioè colui che vive sotto la sola guida della ragione, non è guidato dalla Paura della morte (*per la Prop. 63*), ma desidera direttamente il bene (*per il Cor. della stessa Prop.*) cioè agire, vivere, conservare il proprio essere avendo quale fondamento la ricerca del proprio utile; perciò a nulla pensa meno che alla morte e la sua

saggezza è una meditazione della vita. – C.D.D.

PROPOSIZIONE LXVIII.

Se gli uomini nascessero liberi non formerebbero alcun concetto di bene e di male, finché rimanessero liberi.

Dimostrazione.

Ho detto che è libero chi è guidato dalla sola ragione; chi dunque nasce libero e lo rimane, non ha che idee adeguate; e perciò non ha alcun concetto del male (*per il Cor. della Prop. 64*) e, di conseguenza, neanche del bene (infatti bene e male sono correlativi). – C.D.D.

Scolio.

Dalla *Proposizione 4* di questa parte risulta evidente che l'*Ipotesi* di questa *Proposizione* è falsa, e che essa non può essere concepita se non in quanto consideriamo la sola natura umana, o piuttosto Dio, non in quanto infinito, ma solo in quanto è la causa per cui l'uomo esiste. Questa, e altre cose che abbiamo già dimostrato, sembra che siano già state adombrate da Mosè nella famosa storia del primo uomo. In essa, infatti, non si concepisce alcun'altra potenza di Dio se non quella con cui egli creò l'uomo, ossia una potenza con cui provvide solo all'utilità dell'uomo; e in questo senso vi si narra che Dio proibì all'uomo libero di mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male, perché non appena l'uomo avesse mangiato da quell'albero avrebbe subito cominciato a temere la morte anziché desiderare la vita. Inoltre vi si narra che l'uomo, appena trovata la sposa, che si accordava pienamente con la sua natura, capì che non poteva esserci in natura niente che gli fosse più utile di lei; ma che, dopo aver creduto che gli animali fossero simili a lui, subito cominciò a imitare i loro affetti (*v. la Prop. 27 della III parte*) e a perdere la sua libertà; libertà che poi i Patriarchi riconquistarono guidati dallo Spirito di Cristo, cioè dall'idea di Dio, dalla quale soltanto dipende che l'uomo sia libero e che desideri anche per gli altri uomini il bene che desidera per sé, come abbiamo già dimostrato (*per la Prop. 37*).

PROPOSIZIONE LXIX.

La virtù dell'uomo libero la si scorge ugualmente grande nell'evitare e nel superare i pericoli.

Dimostrazione.

Un affetto non può essere ostacolato né tolto se non da un affetto contrario e più forte dell'affetto da ostacolare (*per la Prop. 7*). Ma la cieca Audacia e il Timore sono affetti che si possono concepire

ugualmente grandi (*per le Prop. 5 e 3*). Quindi, per ostacolare sia l'Audacia che la Paura si richiede una virtù o forza d'animo ugualmente grande (*vedi la Definizione di Forza d'animo nello Scolio della Prop. 59 della III parte*); cioè (*per le Def. 40 e 41 degli Affetti*) l'uomo libero evita i pericoli con la medesima virtù d'animo con cui tenta di superarli. – C.D.D.

Corollario.

Sia la fuga al momento opportuno, sia la lotta, sono quindi considerate nell'uomo libero ugualmente segno di grande Fermezza d'animo; ossia l'uomo libero sceglie la fuga con la medesima Fermezza, o forza d'animo con cui sceglie il combattimento.

Scolio.

Che cosa sia la Fermezza d'animo, o cosa io intenda per essa, l'ho spiegato nello *Scolio della Proposizione 59 della III parte*. Per pericolo, poi, intendo tutto ciò che può essere causa di qualche male, ossia di Tristezza, di Odio, di Discordia, ecc.

PROPOSIZIONE LXX.

L'uomo libero, che vive fra gli ignoranti, per quanto può, cerca di evitare i loro benefici.

Dimostrazione.

Ognuno giudica, secondo la sua indole, che cosa sia buono (*v. lo Scolio della Prop. 39 della III parte*), quindi l'ignorante, che ha fatto un beneficio a qualcuno, lo stimerà secondo la propria indole e se lo vedrà poco apprezzato da chi l'ha ricevuto se ne rattristerà (*per la Prop. 37*). L'uomo libero, invece, cerca di legare a sé gli altri uomini con l'amicizia (*per la Prop. 37*) e non di ricambiare agli uomini i benefici che essi, secondo il loro affetto, stimino equivalenti, e cerca di guidare sé e gli altri con il libero giudizio della ragione e di fare solo quelle cose che egli sa primarie. L'uomo libero, quindi, per quanto può, si sforzerà di evitare i benefici degli ignoranti per non essere odiato da loro e per non obbedire al loro appetito ma solo alla ragione. – C.D.D.

Scolio.

Dico *per quanto può*. Infatti, benché gli uomini siano ignoranti, sono tuttavia uomini che nelle necessità possono recare un aiuto umano, che è la cosa più preziosa di tutte; e perciò accade spesso che sia necessario accettare da essi qualche beneficio, e, di conseguenza, esser loro grati, assecondando la loro indole; a ciò si aggiunge che anche nel

rifiutare i benefici dobbiamo andare cauti per non far la figura di disprezzare i donatori o di temere il contraccambio per Avarizia, e per non rischiare di offenderli mentre cerchiamo solo di fuggire il loro Odio. Perciò nel rifiutare i benefici bisogna tener conto dell'utile e dell'onesto.

PROPOSIZIONE LXXI.

Solo gli uomini liberi sono gratissimi gli uni agli altri.

Dimostrazione.

Solo gli uomini liberi sono utilissimi gli uni agli altri e sono legati fra loro dal più stretto vincolo di amicizia (*per la Prop. 35 e per il suo Cor.*), e essi solo si sforzano di farsi del bene a vicenda con pari sollecitudine d'amore (*per la Prop. 37*), perciò (*per le Def. 34 degli Affetti*) solo gli uomini liberi sono gratissimi gli uni agli altri. – C.D.D.

Scolio.

La Gratitude che gli uomini guidati dal Desiderio cieco hanno gli uni per gli altri è, in genere, piuttosto mercato o adescamento che non gratitudine. Inoltre l'ingratitude non è un affetto. Tuttavia essa è turpe perché indica, per lo più, che l'uomo è affetto da Odio eccessivo, da Ira, o da Superbia, o da Avarizia, ecc. Infatti chi non sa ricompensare i doni, per stoltezza, non è un ingrato, e tanto meno è ingrato chi non si lascia indurre dai doni di una meretrice a rendersi strumento della sua libidine, né dai doni di un ladro a celarne i furti, né dai doni di gente del genere. Al contrario, mostra di avere un animo fermo chi non si lascia corrompere da alcun dono a recar danno a sé o alla comunità.

PROPOSIZIONE LXXII.

L'uomo libero non agisce mai con frode ma sempre in buona fede.

Dimostrazione.

Se un uomo libero, in quanto libero, compisse qualcosa con frode, lo farebbe sotto i dettami della ragione (infatti solo in questo senso noi lo diciamo libero); perciò agire con frode sarebbe una virtù (*per la Prop. 24*) e, di conseguenza, (*per la medesima Prop.*) sarebbe più conveniente, per ognuno, per conservare il proprio essere, agire con frode, cioè (*come è di per sé noto*) sarebbe più conveniente per gli uomini accordarsi solo a parole, ed essere invece contrari tra loro di fatto, il che è assurdo (*per il Cor. della Prop. 31*). Dunque l'uomo libero ecc. – C.D.D.

Scolio.

Se ora si chiedesse: ma, se l'uomo potesse salvarsi da un pericolo imminente di morte con la perfidia, forse che la norma del conservare il proprio essere non gli consiglierebbe di essere perfido? Risponderemo nello stesso modo; se la ragione consiglia ciò, essa lo consiglia dunque a tutti gli uomini, e quindi la ragione, in generale, consiglia agli uomini di non stringere alcun patto, di non unire le loro forze né di avere leggi comuni se non con frode, ossia, in verità, essa consiglierebbe di non avere leggi comuni. Il che è assurdo.

PROPOSIZIONE LXXIII.

L'uomo guidato dalla ragione è più libero nella società, dove vive secondo un decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce soltanto a se stesso.

Dimostrazione.

L'uomo che è guidato dalla ragione non è spinto all'obbedienza dalla Paura (*per la Prop. 63*), ma in quanto si sforza di conservare il proprio essere secondo i dettami della ragione, cioè in quanto si sforza di vivere liberamente (*per lo Scolio della Prop. 66*), desidera osservare le norme della vita e dell'utile comune (*per la Prop. 37*), e quindi (*come abbiamo mostrato nello Scolio 2 della Prop. 37*) vivere secondo il decreto comune della società. Quindi l'uomo guidato dalla ragione desidera osservare le leggi della società per vivere più liberamente. – C.D.D.

Scolio.

Queste, e altre cose del genere che abbiamo mostrato circa la vera libertà dell'uomo, si riferiscono alla Fortezza, cioè (*per lo Scolio della Prop. 59 della III parte*) alla Fermezza d'animo e alla Generosità. Non mi pare quindi che valga la pena spiegare qui separatamente tutte le proprietà della Forza d'animo e tanto meno che l'uomo forte non odia alcuno e non ha ira, invidia, sdegno, disprezzo verso alcuno, e non si insuperbisce affatto. Pertanto, queste e tutte le altre cose che riguardano la vera vita e la Religione, si dimostrano facilmente con le *Proposizioni 37 e 46*, e cioè che l'Odio si deve vincere con l'Amore, e che chiunque sia guidato dalla ragione appetisce anche per gli altri il bene che desidera per sé. A ciò si aggiunge che l'uomo forte, come abbiamo notato nello *Scolio della Proposizione 50* e in altri luoghi, è fermamente convinto che tutte le cose derivano dalla necessità della natura divina; e perciò ogni cosa che egli ritiene molesta o cattiva, e tutto ciò che gli sembra empio, orribile, ingiusto, turpe, lo è perché egli concepisce le cose stesse in modo turbato, incompleto e confuso;

per questo motivo egli si sforza soprattutto di concepire le cose come sono in se stesse e di eliminare gli ostacoli alla conoscenza vera, che sono l'Odio, l'Ira, l'Invidia, l'Irrisione, la Superbia, ecc., e altre cose del genere che abbiamo precedentemente illustrato; e perciò, per quanto può, si sforza, come abbiamo detto, di agire bene e di essere lieto. Fino a che punto poi la virtù umana riesca a raggiungere queste cose lo dimostrerò nella parte seguente.

APPENDICE

Le cose che ho esposto circa la retta maniera di vivere, in questa parte, non sono state ordinate in modo da poterne avere una visione d'insieme, ma le ho trattate qua e là nella misura in cui potevo dedurle più facilmente l'una dall'altra. Per questo mi sono proposto di riunirle qui e di riassumerle per sommi capi.

CAPITOLO I.

Tutti i nostri sforzi, o Desideri, seguono dalla necessità della nostra natura in modo da poter essere compresi o solo mediante essa quale loro causa prossima, o in quanto noi siamo una parte della natura che non si può concepire adeguatamente per sé sola senza gli altri individui.

CAPITOLO II.

I Desideri che derivano dalla nostra natura in modo da poter essere compresi solo per suo mezzo, sono quelli che si riferiscono alla mente in quanto questa è concepita come composta da idee adeguate; gli altri Desideri, invece, non si riferiscono alla Mente se non in quanto essa concepisce le cose in modo inadeguato, e la forza e l'intensità di tali Desideri devono essere definite non dalla potenza umana, ma dalla potenza delle cose che sono fuori di noi; perciò quelli, giustamente, si chiamano azioni, questi, invece, passioni; infatti quelli indicano sempre la nostra potenza, questi, invece, la nostra impotenza e la nostra conoscenza mutilata.

CAPITOLO III.

Le nostre azioni, ossia quei Desideri che si definiscono mediante la potenza dell'uomo, ossia mediante la ragione, sono sempre buone, invece le altre possono essere sia buone che cattive.

CAPITOLO IV.

Nella vita, dunque, è anzitutto utile perfezionare l'intelletto, o la ragione, per quanto possiamo, e in questo soltanto consiste la suprema felicità o beatitudine dell'uomo; infatti la beatitudine non è altro che la stessa acquiescenza dell'animo che nasce dalla conoscenza intuitiva di Dio; e perfezionare l'intelletto non è altro che comprendere Dio, gli

attributi di Dio e le azioni che derivano dalla necessità della sua natura. Perciò il fine ultimo dell'uomo guidato dalla ragione, cioè il Desiderio supremo con cui egli si sforza di governare tutti gli altri Desideri, è quello dal quale è spinto a concepire adeguatamente sé e tutte le cose che possono cadere sotto la sua comprensione.

CAPITOLO V.

Non c'è vita razionale, dunque, senza intelligenza, e le cose sono buone solo nella misura in cui aiutano l'uomo a fruire della vita della Mente, che è definita dalla intelligenza. Invece chiamiamo cattive solo quelle cose che impediscono all'uomo di perfezionare la sua ragione e di godere della vita razionale.

CAPITOLO VI.

Ma poiché tutte le cose di cui l'uomo è causa efficiente sono necessariamente buone, all'uomo non può accadere niente di male se non da cause esterne, cioè in quanto egli è una parte di tutta la natura, alle cui leggi la natura umana deve obbedire e alla quale deve adattarsi in modi quasi infiniti.

CAPITOLO VII.

Né può accadere che l'uomo non sia una parte della natura e non segua il suo ordine generale; ma se egli vive fra individui che s'accordano con la sua natura, per ciò stesso la sua potenza di agire sarà favorita e aumentata. Ma se si trova, al contrario, fra individui che non concordano affatto con la sua natura, ben difficilmente potrà armonizzare con loro senza un suo grande mutamento.

CAPITOLO VIII.

Ci è lecito allontanare, nel modo che ci sembra più sicuro, tutto ciò che nel mondo della natura giudichiamo essere cattivo, o in grado di impedirci di esistere e di fruire della vita razionale; al contrario, tutto ciò che giudichiamo buono, ossia utile per conservare il nostro essere e fruire della vita razionale, ci è lecito adoperarlo e servircene in qualunque modo; in senso assoluto, a ciascuno è lecito, per supremo diritto di natura, fare ciò che ritiene contribuisca alla propria utilità.

CAPITOLO IX.

Niente può accordarsi di più con la natura di una cosa se non gli individui della medesima specie; e, quindi (*per il Cap. 7*) per conservare il proprio essere e fruire della vita razionale niente è più

utile all'uomo che un uomo guidato dalla ragione. Inoltre, poiché fra le cose singole non conosciamo niente che sia più importante di un uomo guidato dalla ragione, in nessun modo ognuno può dimostrare il proprio valore e il proprio impegno meglio che nell'educare gli uomini affinché vivano finalmente sotto il dominio proprio della ragione.

CAPITOLO X.

Nella misura in cui gli uomini sono spinti l'uno contro l'altro dall'Invidia, o da qualche affetto di Odio, essi sono tra loro nemici, e, di conseguenza, sono tanto più temibili perché hanno più possibilità che non gli altri individui della natura.

CAPITOLO XI.

Gli animi, tuttavia, sono vinti non dalle armi, ma dall'Amore e dalla Generosità.

CAPITOLO XII.

Agli uomini è più di tutto utile avere relazioni e stringere tra loro legami con cui formare più facilmente, tutti insieme, un'unità, e compiere, in generale, quelle azioni che servono a consolidare le amicizie.

CAPITOLO XIII.

Per questo, però, occorrono abilità e prudenza. Infatti gli uomini sono mutevoli (sono rari, infatti, quelli che vivono secondo le norme della ragione) e, per lo più, sono invidiosi e inclini più alla vendetta che alla Misericordia. È necessaria quindi una speciale forza d'animo per sopportare ognuno così com'è nella sua indole, e per trattenersi dall'imitarne gli affetti. Coloro, invece, che sanno solo censurare e condannare i vizi degli altri, invece di insegnare le virtù, e infrangere gli animi altrui invece di rafforzarli, riescono molesti a sé stessi e agli altri uomini; ragion per cui molti, per una eccessiva impazienza del loro animo, e per un malinteso amore della religione, hanno preferito vivere piuttosto fra le bestie che fra gli uomini, come quei ragazzi, o adolescenti, che non potendo sopportare di buon animo i rimproveri dei genitori, si rifugiano nel servizio militare e preferiscono i disagi della guerra e le imposizioni tiranniche alle comodità domestiche e alle ammonizioni paterne, e si lasciano imporre qualunque peso pur di vendicarsi dei genitori.

CAPITOLO XIV.

Dunque, benché gli uomini per lo più regolino tutto in base al proprio capriccio, tuttavia dalla loro società comune derivano molto più vantaggi che danni. Perciò è meglio sopportare di buon animo le loro offese e dedicare il proprio zelo a ciò che procura concordia e amicizia.

CAPITOLO XV.

Le cose che generano concordia sono quelle che si riferiscono alla giustizia, all'equità e all'onestà. Infatti gli uomini, oltre a ciò che è ingiusto e iniquo, sopportano male anche ciò che è ritenuto turpe, ossia che qualcuno disprezzi i costumi adottati dalla società. Per guadagnarsi amore, sono soprattutto necessarie quelle cose che riguardano la Religione e la Moralità. Vedi a tale riguardo gli *Scoli* 1 e 2 della *Prop.* 37, lo *Scolio della Prop.* 46 e lo *Scolio della Prop.* 73.

CAPITOLO XVI.

La concordia, inoltre, trae origine, il più delle volte, dalla Paura ma senza la fede. Si aggiunga che la Paura nasce dall'impotenza d'animo e perciò non riguarda l'esercizio della ragione, come non la riguarda la Commiserazione, anche se quest'ultima ha l'apparenza esteriore della Moralità.

CAPITOLO XVII.

Gli uomini, inoltre, si vincono anche con la munificenza, specialmente quelli che non hanno la possibilità di procurarsi il necessario per vivere. Tuttavia portare aiuto ad ogni bisogno supera di gran lunga le forze e l'utilità dell'uomo privato. Infatti le ricchezze del privato sono del tutto insufficienti a sopperire a questo bisogno. Inoltre le possibilità di un solo uomo sono troppo limitate per poter essere amico di tutti; perciò la cura dei poveri spetta all'intera società e riguarda solo l'interesse comune.

CAPITOLO XVIII.

Nell'accogliere benefici e nell'essere riconoscenti, la nostra cura deve essere del tutto diversa. Vedi su ciò lo *Scolio della Prop.* 70 e lo *Scolio della Prop.* 71.

CAPITOLO XIX.

L'amore mercenario, inoltre, cioè la libidine che nasce dalla bellezza e, in genere, ogni Amore che abbia una causa diversa dalla libertà dell'animo, si trasforma facilmente in Odio; a meno che non sia una

specie di delirio, il che è peggio, e allora è alimentato più dalla discordia che dalla concordia. Vedi lo *Scolio della Prop. 31 della III parte*.

CAPITOLO XX.

Per quanto riguarda il matrimonio, è certo che esso si accorda con la ragione se il Desiderio di congiungere i corpi non nasce dalla sola bellezza ma anche dall'Amore di procreare figli e di educarli saggiamente; e inoltre se l'Amore di entrambi, ossia dell'uomo e della donna, non ha per causa solo la bellezza, ma principalmente la libertà dell'animo.

CAPITOLO XXI.

L'adulazione, inoltre, genera la concordia, ma per un turpe crimine di servilismo o per perfidia; infatti nessuno si lascia sedurre dall'adulazione più dei superbi, i quali vogliono essere i primi e non lo sono.

CAPITOLO XXII.

L'Abiezione ha una falsa apparenza di moralità e di religione. E benché l'Abiezione sia contraria alla superbia, l'abietto è tuttavia vicino al superbo. Vedi lo *Scolio della Prop. 57*.

CAPITOLO XXIII.

La Vergogna contribuisce alla concordia ma solo per quelle cose che non si possono tenere nascoste. Inoltre la Vergogna, essendo una specie della Tristezza, non riguarda l'esercizio della ragione.

CAPITOLO XXIV.

Gli altri affetti di Tristezza, rivolti verso gli uomini, si oppongono direttamente alla giustizia, all'equità, all'onestà, alla moralità e alla religione; e benché l'Indignazione sembri esteriormente una specie di equità, tuttavia si vive senza legge quando a ciascuno è lecito giudicare i fatti altrui e rivendicare il proprio o l'altrui diritto.

CAPITOLO XXV.

La Modestia, ossia il Desiderio di piacere agli uomini, se è determinata dalla ragione, si riferisce alla Moralità (come abbiamo detto nello *Scolio 1 della Prop. 37*). Ma se nasce da un affetto, è Ambizione, ossia un Desiderio, per cui gli uomini, sotto la falsa

apparenza della Moralità, suscitano per lo più discordie e sedizioni. Infatti chi desidera aiutare gli altri con un consiglio o con un'azione, per poter godere insieme di un bene sommo, si preoccuperà soprattutto di conciliarsi il loro Amore, e non di provocare la loro ammirazione affinché una dottrina tragga da lui il suo nome, né di offrire, in generale, alcun motivo all'invidia. Inoltre nei colloqui comuni eviterà di elencare i vizi degli uomini, e avrà cura di parlare con molta cautela dell'impotenza umana; parlerà invece ampiamente della virtù, ossia della potenza umana, e di come la si può perfezionare affinché gli uomini si sforzino di vivere, per quanto sta in loro non per Paura, o avversione, ma spinti dal solo affetto della Letizia, così come è prescritto dalla ragione.

CAPITOLO XXVI.

Tranne gli uomini, non conosciamo in natura alcuna cosa singola di cui si possa godere con la Mente, e alla quale ci si possa legare con amicizia o con qualche tipo di consuetudine; perciò tutto quello che esiste in natura, al di fuori degli uomini, non è necessario conservarlo in considerazione del nostro utile, ma l'utile stesso ci insegna a conservarlo, distruggerlo o adattarlo in qualunque modo al nostro uso.

CAPITOLO XXVII.

L'utilità che traiamo dalle cose che sono fuori di noi, oltre all'esperienza e alla conoscenza che acquisiamo dall'osservarle e dal trasformarle da una forma all'altra, è soprattutto la conservazione del Corpo; per questo motivo le cose più utili sono in primo luogo quelle che possono alimentare e nutrire il Corpo in modo che tutte le sue parti assolvano regolarmente le loro funzioni. Infatti più il Corpo è adatto a essere affetto in molti modi, e a modificare in molti modi i corpi esterni, tanto più la Mente è adatta a pensare (*v. le Prop. 38 e 39*). Ma le cose di questo genere sembrano essere pochissime in natura; quindi per nutrire il Corpo come si conviene è necessario adoperare molti alimenti di diversa natura. Il Corpo umano, infatti, si compone di moltissime parti di natura diversa, le quali richiedono un alimento continuo e vario affinché il Corpo tutto sia ugualmente adatto a tutte quelle cose che possono derivare dalla sua natura, e, di conseguenza, anche la Mente sia ugualmente adatta a concepire molte cose.

CAPITOLO XXVIII.

Per procurarsi tali cose, tuttavia, le forze di ognuno sarebbero a stento sufficienti se gli uomini non si prestassero reciproco aiuto. Ma il

denaro ha fornito un vero compendio di tutte le cose; per cui è accaduto che la sua immagine suole occupare moltissimo la Mente del volgo; poichè difficilmente gli uomini possono immaginare alcuna specie di Letizia se non accompagnata dall'idea dei soldi come causa.

CAPITOLO XXIX.

Questo però è un vizio solo di coloro che cercano il denaro non per indigenza o per necessità, ma perchè hanno imparato le arti del guadagno e se ne vantano moltissimo. Del resto nutrono il loro Corpo secondo le abitudini, ma con parsimonia, perchè credono di perdere tanta parte dei beni quanta ne spendono per la conservazione del proprio Corpo. Ma quelli che conoscono il vero uso del denaro, e regolano la misura della ricchezza solo in relazione al bisogno, vivono contenti di poco.

CAPITOLO XXX.

Poiché, dunque, sono buone le cose che aiutano le parti del Corpo ad assolvere le proprie funzioni, e poichè la Letizia consiste nel fatto che la potenza dell'uomo, in quanto consta di Mente e di Corpo, è favorita o aumentata, sono quindi buone tutte le cose che procurano Letizia. Tuttavia, poichè le cose, a loro volta, non agiscono con lo scopo di procurarci Letizia, né la loro potenza di agire si regola secondo la nostra utilità, e infine poichè la Letizia il più delle volte si riferisce specialmente ad una sola parte del Corpo, in genere gli affetti di Letizia (se non intervengono la ragione e la prudenza) e, di conseguenza, anche i Desideri che nascono da loro, peccano per eccesso; a ciò si aggiunga che noi, sotto la pressione dell'affetto, teniamo in maggior conto ciò che è piacevole nel presente e non possiamo stimare con uguale affetto dell'animo le cose future. Vedi lo *Scolio della Prop. 44* e lo *Scolio della Prop. 60*.

CAPITOLO XXXI.

La superstizione, al contrario, sembra stabilire che è buono ciò che reca Tristezza e cattivo, invece ciò che reca Letizia. Ma, come abbiamo già detto (v. lo *Scolio della Prop. 45*), nessuno, se non l'invidioso, si rallegra della mia impotenza e del mio disagio. Infatti, quanto maggiore è la Letizia da cui siamo affetti, tanto maggiore è la perfezione a cui perveniamo; e, di conseguenza, tanto più partecipiamo della natura divina; e una Letizia regolata da una giusta considerazione della nostra utilità non può mai essere cattiva. Chi invece è guidato dalla Paura e fa il bene per evitare il male, non è certo guidato dalla ragione.

Ma la potenza umana è molto limitata, ed è infinitamente superata dalla potenza delle cause esterne; perciò noi non abbiamo il potere assoluto di adattare al nostro uso le cose che sono al di fuori di noi. Tuttavia sopporteremo con animo equilibrato quelle cose che ci accadono in contrasto con ciò che richiede la considerazione del nostro utile, se siamo consapevoli di aver compiuto il nostro dovere e che la nostra potenza non avrebbe potuto estendersi fino al punto da poterle evitare, e che siamo una parte dell'intera natura di cui seguiamo l'ordine. Se comprendiamo questo chiaramente e distintamente, quella parte di noi che viene definita intelligenza, cioè la nostra parte migliore, ne sarà soddisfatta, e si sforzerà di perseverare in questa serenità. Infatti, in quanto comprendiamo, possiamo desiderare solo ciò che è necessario e possiamo trovare soddisfazione solo nella verità. E perciò, nella misura in cui comprendiamo rettamente queste cose, lo sforzo della nostra parte migliore si accorda con l'ordine di tutta quanta la natura.

1. *Video meliora, proboque, deteriora sequor* (OVIDIO, *Metam.*, VII, 20-1).
2. *Qui addit scientiam, addit et laborem* (*Eccles.*, 1, 18).
3. In lat. *Fietac*, nel senso di rettitudine e senso del dovere o del giusto.
4. In lat. *Civitas*.
5. In lat. *Hilaritas*.
6. In lat. *Titillatio*.
7. In lat. *Existimatio* da intendersi qui nel senso di stima eccessiva o sopravvalutazione.
8. Nel lat. *Favor* è qui implicito il senso della simpatia e della condiscendenza.
9. In lat. *Acquiescentia in se ipso*.
10. Si tenga presente che nel termine lat. *Abiectio*, da noi tradotto qui *Abiezione*, sono contenuti i significati di avvilitamento o abbattimento dell'animo.

PARTE QUINTA

LA POTENZA DELL'INTELLETTO OSSIA LA LIBERTÀ UMANA

PREFAZIONE

Passo finalmente all'altra parte dell'Etica, che riguarda il modo, o la via che conducono alla libertà. In essa dunque tratterò della potenza della ragione, mostrando quale potere la ragione stessa abbia sugli affetti, e, inoltre, che cosa sia la Libertà della Mente, o beatitudine; da ciò vedremo quanto il saggio sia più forte dell'ignorante. Non è questo il luogo per dire come e per quale via l'intelletto debba perfezionarsi, né con quale arte il Corpo vada curato affinché possa adempiere rettamente il proprio compito; una questione, infatti, la prima, riguarda la logica, e l'altra questione, riguarda la medicina. Qui, dunque, come ho detto, tratterò soltanto della potenza della Mente, ossia della ragione, e prima di tutto mostrerò quanto e quale potere essa abbia sugli affetti nel frenarli e nel moderarli. Infatti, ho già dimostrato prima che noi, su di essi, non abbiamo un potere assoluto. Gli Stoici tuttavia ritennero che gli affetti dipendono assolutamente dalla nostra volontà, e che noi possiamo dominarli completamente. Smentiti però dall'esperienza, non già dalle loro teorie, furono costretti a riconoscere che occorre non poco esercizio e impegno per frenarli e moderarli; il che — se ben ricordo — qualcuno ha cercato di mostrarlo con l'esempio dei due cani, uno domestico e l'altro da caccia; perché proprio con l'esercizio riuscì finalmente ad ottenere che il cane domestico cacciasse, e quello da caccia, al contrario, si abituasse a non inseguire le lepri. A questa opinione Cartesio è non poco favorevole. Egli, infatti, ammette che l'Anima, o Mente, è unita principalmente a una parte del cervello, detta ghiandola pineale, per mezzo della quale la Mente sente tutti i moti che sono eccitati nel Corpo e gli oggetti esterni; e la Mente può muovere in vari modi questa ghiandola, basta che lo voglia. Afferma che questa ghiandola è sospesa in mezzo al cervello in maniera che può essere mossa anche dal più piccolo movimento degli spiriti animali. Inoltre ha stabilito che questa ghiandola sta sospesa in mezzo al cervello in tanti diversi modi, quanti sono i diversi modi con cui gli spiriti animali urtano contro di essa, e che inoltre in essa vengono impresse tante varie tracce quanti sono i vari oggetti esterni che spingono gli stessi spiriti

animali verso di essa, per cui accade che, se in seguito, mossa in diversi modi per volontà dell'Anima, la ghiandola si dispone in questo o in quel modo in cui già una volta era stata disposta dagli spiriti, agitati in un modo o nell'altro, allora la ghiandola stessa spingerà e determinerà gli spiriti animali nel medesimo modo in cui prima erano stati spinti da una simile disposizione della ghiandola. Afferma, inoltre, che ogni singola volizione della Mente è unita, per natura, a un certo qual movimento della ghiandola. Per esempio, se uno ha la volontà di guardare un oggetto lontano, questa volontà farà sì che la pupilla si dilati; ma se pensa solo a dilatare la pupilla non servirà a niente averne la volontà, perché la natura non ha congiunto il movimento della ghiandola, che serve a spingere gli spiriti verso il nervo ottico in modo conveniente per dilatare o contrarre la pupilla, con la volontà di dilatarla o contrarla, ma solo con la volontà di guardare gli oggetti lontani o vicini. Infine afferma che, sebbene ogni movimento di questa ghiandola sembri connesso per natura a ogni nostro singolo pensiero fin dalla nascita, questi movimenti possono tuttavia congiungersi ad altri pensieri, per abitudine, e questo si è sforzato di provarlo nell'articolo 50 alla *parte I delle Passioni dell'anima*. Da ciò conclude che non c'è alcuna Anima tanto debole che non possa, se ben diretta, acquistare un potere assoluto sulle sue Passioni. Infatti queste, come lui le definisce, sono: *percezioni O sensazioni O emozioni dell'anima, che si riferiscono ad essa in modo speciale e che* (nota bene) *si producono, si conservano e si rinforzano per mezzo di qualche movimento degli spiriti* (V. l'Articolo 27 della *I parte delle Passioni dell'anima*). Ma poiché a qualsiasi volizione possiamo congiungere qualsiasi movimento della ghiandola, e, conseguentemente, degli spiriti; e poiché la determinazione della volontà dipende dal nostro solo potere; se, dunque, determiniamo la nostra volontà con giudizi fermi e sicuri, secondo i quali vogliamo dirigere le azioni della nostra vita, e se a questi giudizi congiungiamo i moti delle passioni che vogliamo avere, acquisteremo un assoluto dominio sulle nostre Passioni. Questo è il parere di quell'illustrissimo uomo (per quanto deduco dalle sue parole), e avrei stentato a credere che fosse stata enunciata da un Uomo così grande, se fosse stata meno acuta. Certo non mi meraviglierò mai abbastanza che un Filosofo, che aveva fermamente stabilito di non dedurre niente se non da principi di per sé evidenti, e di non affermare niente che non percepisse in modo chiaro e distinto, e che tante volte aveva criticato gli Scolastici perché avevano voluto spiegare cose oscure mediante qualità occulte, ammetta un'Ipotesi più occulta di ogni occulta qualità. Che cosa intende, mi domando, per unione della Mente e del Corpo? Quale concetto chiaro e distinto ha, io dico, di un pensiero strettamente unito a una certa particella di quantità? Avrei voluto proprio che egli

spiegasse questa unione mediante la sua causa prossima. Ma egli aveva concepito la Mente così distinta dal Corpo che non ha potuto assegnare alcuna causa singola né a questa unione né alla stessa Mente; ma gli è stato necessario ricorrere alla causa di tutto l'Universo, cioè a Dio. Inoltre vorrei proprio sapere quali gradi di moto può imprimere la Mente a questa ghiandola pineale, e con quanta forza può tenerla sospesa. Infatti non so se questa ghiandola sia fatta roteare più lentamente o più velocemente dalla Mente che non dagli spiriti animali, e se i moti delle passioni, che abbiamo congiunto strettamente con saldi giudizi, non possano venirne disgiunti di nuovo da cause corporee; dal che seguirebbe che, pur avendo la Mente fermamente deciso di andare contro i pericoli, e avendo quindi congiunto a questo decreto i moti dell'audacia, la ghiandola, tuttavia, visto il pericolo, si disporrebbe in modo tale che la Mente non potesse pensare ad altro che alla fuga; e, certo, non essendovi alcun rapporto fra la volontà e il moto, non vi è neppure una possibilità di confronto fra la potenza o le forze della Mente e del Corpo; di conseguenza le forze del Corpo non possono essere mai determinate dalle forze della Mente. Si aggiunga che non si è trovato come questa ghiandola, situata in mezzo al cervello, possa tanto facilmente e in tanti modi roteare, e che non tutti i nervi si protendono fino alla cavità del cervello. Tralascio, infine, tutto ciò che egli asserisce sulla volontà e sulla sua libertà, perché ho già mostrato, più che a sufficienza, che è falso. Poiché, dunque, la potenza della Mente, come prima ho mostrato, è definita dalla sola intelligenza, i rimedi degli affetti, che tutti credo conoscano per esperienza ma non osservano accuratamente e non vedono in modo distinto, li determineremo con la sola conoscenza della Mente e da tale conoscenza dedurremo tutto ciò che riguarda la sua beatitudine.

Assiomi.

I. Se nel medesimo soggetto vengono provocate due azioni contrarie, dovrà necessariamente aver luogo una modificazione o in tutte e due o in una sola, finché cessino di essere contrarie.

II. La potenza dell'effetto è definita dalla potenza della sua causa, in quanto la sua essenza è spiegata o definita mediante l'essenza della sua causa.

Questo Assioma è evidente per la *Prop. 7 della III parte*.

PROPOSIZIONE I.

Secondo il modo in cui i pensieri e le idee delle cose si ordinano e si concatenano nella Mente, così si ordinano e si concatenano nel Corpo, in modo esattamente corrispondente, le affezioni del Corpo, ossia le immagini delle cose.

Dimostrazione.

L'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose (*per la Prop. 7 della II parte*), e, viceversa, l'ordine e la connessione delle cose sono identici all'ordine e alla connessione delle idee (*per il Cor. delle Prop. 6 e 7 della II parte*). Perciò, come l'ordine e la connessione delle idee han luogo nella Mente secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del Corpo (*per la Prop. 18 della I parte*), così, viceversa, l'ordine e la connessione delle affezioni del Corpo (*per la Prop. 2 della II parte*) han luogo secondo il modo in cui nella Mente si ordinano e si concatenano i pensieri e le idee delle cose. – C.D.D.

PROPOSIZIONE II.

Se separiamo un'emozione dell'anima, o un affetto, dal pensiero della causa esterna, e li uniamo ad altri pensieri allora l'Amore o l'Odio verso la causa esterna, come pure le fluttuazioni dell'animo che nascono da questi affetti, saranno distrutti.

Dimostrazione.

Infatti ciò che costituisce la forma dell'Amore o dell'Odio è una Letizia o una Tristezza, accompagnata dall'idea della causa esterna (*per le Def. 6 e 7 degli Affetti*); eliminata dunque questa idea, viene eliminata anche la forma dell'Amore o dell'Odio; e perciò questi affetti, e quelli che ne derivano, vengono distrutti. – C.D.D.

PROPOSIZIONE III.

Un affetto, che è una passione, cessa di essere passione non appena ce ne

formiamo un'idea chiara e distinta.

Dimostrazione.

Un affetto, che è una passione, è un'idea confusa (*per la Def. Gen. degli Affetti*). Se quindi ci formiamo di tale affetto un'idea chiara e distinta, quest'idea non si distinguerà dall'affetto stesso, in quanto si riferisce alla sola Mente, se non per la ragione (*per la Prop. 21 della II parte col suo Scolio*); e perciò (*per la Prop. 3 della III parte*) l'affetto cesserà di essere una passione. – C.D.D.

Corollario.

Un affetto quindi è tanto più in nostro potere, e la Mente tanto meno è passiva, quanto più ci è noto.

PROPOSIZIONE IV.

Non esiste alcuna affezione del Corpo della quale non ci si possa formare qualche concetto chiaro e distinto.

Dimostrazione.

Le cose comuni a tutti non possono essere concepite se non adeguatamente (*per la Prop. 38 della II parte*); e perciò (*per la Prop. 12 e per il Lemma 2 che si trova dopo lo Scolio della Prop. 13 della II parte*) non vi è alcuna affezione del Corpo di cui non possiamo formare un concetto chiaro e distinto. – C.D.D.

Corollario.

Da ciò deriva che non vi è alcun affetto di cui non si possa formare qualche concetto chiaro e distinto. Un affetto è pertanto un'idea di una affezione del Corpo (*per la Def. Gen. degli Affetti*), che perciò (*per la Prop. prec.*) deve implicare un concetto chiaro e distinto.

Scolio.

Poiché non vi è nulla da cui non segua qualche effetto (*per la Prop. 36 della I parte*) e tutto ciò che segue da un'idea che in noi è adeguata lo comprendiamo in modo chiaro e distinto (*per la Prop. 40 della II parte*), ne deriva che ognuno ha la possibilità di comprendere sé e i propri affetti se non assolutamente, almeno in parte, in modo chiaro e distinto, e quindi di far sì di esservi meno soggetto. Bisogna dunque soprattutto adoperarsi di conoscere, per quanto è possibile, ogni affetto in modo chiaro e distinto, affinché la Mente sia determinata dall'affetto a pensare quelle cose che essa percepisce in modo chiaro e distinto, e nelle quali essa trova piena soddisfazione; e perciò l'affetto stesso sia separato dal pensiero della causa esterna e congiunto a

pensieri veri; per cui accadrà che non solo l'Amore, l'Odio, ecc. siano distrutti (*per la Prop. 2*) ma anche che gli appetiti o Desideri che son soliti nascere da tali affetti non potranno avere un eccesso (*per la Prop. 61 della IV parte*). Infatti, bisogna prima di tutto notare che il Desiderio, per cui si dice che l'uomo ora è attivo ora è passivo, è uno solo e medesimo. Per esempio, abbiamo mostrato che è proprio della natura umana che ognuno desidera che gli altri vivano secondo il suo talento (*v. il Cor. della Prop. 31 della III parte*); e questo affetto, nell'uomo non guidato dalla ragione, è una passione che vien detta Ambizione, e non è molto diversa dalla Superbia; e, al contrario, nell'uomo che vive secondo i dettami della ragione, è un'azione ossia una virtù, che si chiama Moralità (*v. lo Scolio 1 della Prop. 37 della IV parte e la Dimostr. 2 della medesima Prop.*). E in questo modo tutti gli appetiti, ossia i Desideri, sono passioni solo nella misura in cui nascono da idee inadeguate; mentre sono annoverati fra le virtù quando sono provocati o generati da idee adeguate. Infatti tutti i Desideri dai quali siamo determinati a far qualcosa, possono nascere tanto da idee adeguate come da idee inadeguate (*v. la Prop. 59 della IV Parte*). E (per ritornare al punto da cui ero partito) oltre a questo rimedio degli affetti, che consiste cioè nella loro vera conoscenza, non se ne può escogitare uno più valido che sia in nostro potere, perché non c'è altra potenza della Mente, se non quella di pensare e formare idee adeguate, come prima abbiamo mostrato (*per la Prop. 3 della III parte*).

PROPOSIZIONE V.

L'affetto verso una cosa che immaginiamo semplicemente, e non come necessaria, né come possibile, né come contingente, è, a parità di condizioni, il più grande di tutti.

Dimostrazione.

L'affetto verso una cosa che immaginiamo libera, è maggiore dell'affetto verso una cosa necessaria (*per la Prop. 49 della III parte*), e, di conseguenza è ancora più grande di quello verso una cosa che immaginiamo possibile o contingente (*per la Prop. II della IV parte*). Ma immaginare una cosa come libera non può essere altro che immaginare la cosa semplicemente, ignorando cioè le cause da cui è stata determinata ad agire (*per ciò che abbiamo mostrato nello Scolio della Prop. 35 della II parte*); quindi l'affetto verso una cosa che immaginiamo semplicemente è, a parità di condizioni, maggiore dell'affetto verso una cosa necessaria, possibile o contingente, e, di conseguenza, è il più grande. – C.D.D.

PROPOSIZIONE VI.

Nella misura in cui la Mente comprende tutte le cose come necessarie, essa ha un maggior potere sugli affetti, ossia è meno passiva verso gli affetti stessi.

Dimostrazione.

La Mente comprende che tutte le cose sono necessarie (*per la Prop. 29 della I parte*) e sono determinate ad esistere e ad operare da un nesso causale infinito (*per la Prop. 28 della I parte*); perciò (*per la Prop. prec.*), in base a tale comprensione, procura di essere meno passiva verso gli affetti che nascono dalle cose e quindi di esserne meno affetta (*per la Prop. 48 della II parte*). – C.D.D.

Scolio.

Quanto più questa conoscenza, che cioè le cose siano necessarie, si rivolge a cose singole che immaginiamo più distintamente e più vividamente, tanto maggiore è il potere della Mente sugli affetti, come attesta anche la stessa esperienza. Vediamo infatti che la Tristezza per la perdita di un bene si mitiga non appena l'uomo che l'ha subita si rende conto che in nessun modo avrebbe potuto conservare quel bene. Così pure vediamo che nessuno compiangere il bambino perché non sa parlare, camminare, ragionare, e perché vive per tanti anni quasi inconsapevole di se stesso. Ma se gli uomini nascessero quasi tutti adulti, e solo qualcuno nascesse bambino allora tutti compiangerebbero i bambini perché l'infanzia non sarebbe considerata una cosa naturale e necessaria, ma come un vizio o un peccato della natura; e, analogamente, potremmo fare molte altre osservazioni.

PROPOSIZIONE VII.

Gli affetti, che nascono, o sono suscitati dalla ragione, se si tiene conto del tempo, sono più potenti di quelli che si riferiscono a cose singole che consideriamo assenti.

Dimostrazione.

Noi consideriamo assente una cosa non in virtù dell'affetto che ce la fa immaginare ma perché il Corpo è colpito da un altro affetto che esclude l'esistenza di quella cosa (*per la Prop. 17 della II parte*). Perciò l'affetto che si riferisce a una cosa che consideriamo assente, non è di tal natura da superare le rimanenti azioni e la potenza dell'uomo (*vedi su ciò la Prop. 6 della IV parte*); al contrario è di natura tale da poter essere ostacolato in qualche modo dalle affezioni che escludono l'esistenza della sua causa esterna (*per la Prop. 9 della IV parte*). Ma l'affetto che nasce dalla ragione, si riferisce necessariamente alle proprietà comuni delle cose (*v. la Def. della ragione nello Scolio 2 della*

Prop. 40 della II parte), proprietà che consideriamo sempre presenti (non ci può essere niente, infatti, che esclude la loro esistenza presente), e che immaginiamo sempre allo stesso modo (*per la Prop. 38 della II parte*). Perciò questo affetto rimane sempre identico e, di conseguenza (*per l'Ass. 1*), gli affetti che gli sono contrari e che non sono alimentati dalle loro cause esterne, dovranno adattarsi sempre più ad esso, finché non gli siano più contrari, e, in questo senso, l'affetto che nasce dalla ragione è più potente.

PROPOSIZIONE VIII

Quanto più un affetto viene suscitato dal concorso simultaneo di molte cause tanto più esso è intenso.

Dimostrazione.

Molte cause insieme possono più che se fossero meno numerose (*per la Prop. 7 della III parte*); perciò (*per la Prop. 5 della IV parte*) quanto più un affetto è suscitato dal concorso simultaneo di molte cause, tanto più esso è forte. – C.D.D.

Scolio.

Questa *Proposizione* risulta evidente anche dall'*Assioma 2*.

PROPOSIZIONE IX.

Un affetto che si riferisce a parecchie e diverse cause, che la Mente considera insieme con lo stesso affetto, è meno nocivo — e ne patiamo meno, e siamo meno affetti verso ognuna delle sue cause — di un altro affetto ugualmente forte che si riferisca a una sola causa o a un numero minore di cause.

Dimostrazione.

Un affetto è cattivo o dannoso solo nella misura in cui impedisce che la Mente possa pensare (*per le Prop. 26 e 27 della IV parte*); perciò un affetto che determina la Mente a considerare contemporaneamente molti oggetti è meno nocivo di un altro affetto, ugualmente grande, che trattenga la Mente nella sola considerazione di un oggetto unico o di un numero minore di oggetti, in modo che essa non possa pensare agli altri. E questo è il primo punto. Inoltre, l'essenza della Mente, cioè la sua potenza (*per la Prop. 7 della III parte*) consiste nel solo pensiero (*per la Prop. 11 della III parte*), e la Mente, quindi, per un affetto che la determina a considerare più cose contemporaneamente, patisce meno che per un affetto, ugualmente intenso, che la tenga occupata nella sola considerazione di uno o di pochi oggetti. E questo era il secondo punto. Infine questo affetto (*per la Prop. 48 della III parte*) in quanto si

riferisce a più cause esterne, è anche meno intenso verso ciascuna in particolare. – C.D.D.

PROPOSIZIONE X.

Finché non siamo combattuti da affetti che siano contrari alla nostra natura, abbiamo il potere di ordinare e concatenare le affezioni del Corpo secondo l'ordine proprio dell'intelletto.

Dimostrazione.

Gli affetti che siano contrari alla nostra natura, ossia (*per la Prop. 30 della IV parte*) quelli cattivi, lo sono nella misura in cui impediscono alla Mente di comprendere (*per la Prop. 27 della IV parte*). Finché, dunque, non siamo combattuti da affetti contrari alla nostra natura, la potenza della Mente, con cui essa si sforza di comprendere le cose (*per la Prop. 26 della IV parte*) non viene ostacolata, e ha pertanto la facoltà di formare idee chiare e distinte e di dedurle le une dalle altre (*v. lo Scolio della Prop. 40 e lo Scolio della Prop. 47 della II parte*); di conseguenza (*per la Prop. 1*) noi abbiamo il potere di ordinare e concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine proprio dell'intelletto. – C.D.D.

Scolio.

Con questo potere di ordinare e concatenare rettamente le affezioni del Corpo possiamo fare in modo da non essere facilmente colpiti da affetti cattivi. Infatti (*per la Prop. 7*) si richiede una forza maggiore per ostacolare gli affetti ordinati e concatenati secondo l'ordine dell'intelletto che non per ostacolare quelli incerti e vaghi. Quindi il meglio che possiamo fare, finché non abbiamo una conoscenza perfetta dei nostri affetti, è stabilire un retto sistema di vita, ossia principi certi, impararli a memoria e applicarli continuamente alle situazioni particolari che man mano ci si presentano, in modo che la nostra immaginazione ne sia largamente importata ed essi siano sempre a nostra disposizione. Per esempio, fra i principi di vita noi abbiamo stabilito (*v. la Prop. 46 della IV parte col suo Scolio*) che l'Odio bisogna vincerlo con l'Amore, ossia con la Generosità, e non già ricambiarlo con un Odio reciproco. Ma per aver sempre presente questo precetto della ragione, quando ne avremo bisogno, occorre pensare e meditare spesso sulle comuni offese degli uomini, e sulla maniera e sulla via in cui esse siano meglio respinte dalla Generosità, così infatti uniremo l'immagine dell'offesa con l'immagine di questo principio e lo avremo sempre a disposizione (*per la Prop. 18 della II parte*) quando ci verrà fatta un'offesa. Se poi terremo sempre presente il criterio del nostro vero utile, e anche del bene che deriva dalla

reciproca amicizia e dalla società comune, e, oltre a ciò, terremo presente che la più grande serenità dell'animo nasce da un retto sistema di vita (*per la Prop. 52 della IV parte*) e che gli uomini, come tutte le altre cose, agiscono per necessità di natura, allora l'offesa, ossia l'Odio che di solito ne deriva, occuperà una minima parte dell'immaginazione e sarà superato facilmente; oppure se l'ira che suol nascere dalle offese più gravi non verrà superata facilmente, lo sarà tuttavia, benché non senza una certa fluttuazione d'animo, in un tempo di gran lunga inferiore che se non avessimo meditato in precedenza su queste cose, come appare evidente dalle *Proposizioni* 6, 7 e 8. Allo stesso modo, per far cessare la Paura bisogna pensare alla Fermezza, bisogna cioè passare in rassegna e immaginare spesso i comuni pericoli della vita e in qual modo si possano evitare e superare con la presenza di spirito e con la Fortezza. Ma bisogna notare che nel mettere in ordine i nostri pensieri e le nostre immagini bisogna sempre (*per il Cor. della Prop. 63 della IV parte e per la Prop. 59 della III parte*) riferirsi a quello che c'è di buono in ogni cosa, per essere così sempre determinati ad agire da un affetto di Letizia. Per esempio, se uno si accorge di perseguire troppo la gloria, pensi al miglior uso di essa, e per qual fine vada perseguita e con quali mezzi la si possa acquistare; ma non al suo abuso e alla sua vanità, e all'incostanza degli uomini, o ad altre, cose simili, a cui nessuno pensa se non per una infermità dell'animo; infatti con tali pensieri si affliggono soprattutto gli ambiziosi quando disperano di conseguire l'onore cui ambiscono; e mentre vomitano ira vogliono sembrare saggi. Perciò è certo che i più avidi di gloria sono proprio coloro che gridano più di tutti contro l'abuso di essa e contro la vanità del mondo. E questo non è proprio solo degli ambiziosi, ma è comune a tutti coloro ai quali la fortuna è avversa e che sono impotenti d'animo. Infatti un povero, che sia anche avaro, non fa altro che parlare dell'abuso del denaro e dei vizi dei ricchi, e questo non serve che a rattristarlo e a mostrare agli altri che egli non solo sopporta di malanimo la sua povertà ma anche la ricchezza altrui. Così quelli che sono stati male accolti dalla propria amante, non pensano che all'incostanza e all'animo ingannevole delle donne, e a tutti gli altri loro vizi ben risaputi, che subito dimenticano non appena vengono di nuovo accolti dalla loro amante. Chi dunque si studia di moderare i suoi affetti e appetiti per il solo amore della Libertà, si sforzerà, per quanto può, di conoscere le virtù e le loro cause, e di riempire l'animo con la gioia che nasce dalla loro vera conoscenza; ma non certo di considerare i vizi degli uomini, di denigrare gli uomini e di godere di una falsa parvenza di libertà. Chi invece osserverà e metterà in pratica diligentemente questi principi (che non sono difficili) potrà senz'altro, in poco tempo, dirigere le sue azioni generalmente sotto il comando della ragione.

PROPOSIZIONE XI.

Quanto più un'immagine si riferisce a più cose, tanto più essa è frequente, ossia si fa sentire più spesso e occupa di più la Mente.

Dimostrazione.

Quanto più infatti un'immagine o un affetto si riferisce a più cose, tanto più sono le cause da cui può essere stimolata e favorita, cause che la Mente (*per Ipotesi*) considera tutte insieme in virtù dell'affetto stesso; e perciò l'affetto è tanto più frequente, cioè si fa sentire più spesso, e (*per la Prop. 8*) occupa di più la Mente. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XII.

Le immagini delle cose si uniscono più facilmente alle immagini che si riferiscono a cose che comprendiamo in modo chiaro e distinto, che non ad altre.

Dimostrazione.

Le cose che comprendiamo in modo chiaro e distinto o sono le proprietà comuni delle cose, o sono quelle che da esse si deducono (*vedi la Def. della ragione nello Scolio della Prop. 40 della II parte*); e di conseguenza sono stimulate in noi più spesso (*per la Prop. prec.*); perciò può accadere che consideriamo altre cose insieme a queste più facilmente che con altre, e, di conseguenza (*per la Prop. 18 della II parte*) che esse siano unite con queste più facilmente che con altre. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XIII.

Quanto più un'immagine è unita con altre immagini, tanto più spesso si fa sentire.

Dimostrazione.

Infatti quanto più un'immagine è unita a molte altre, tanto più sono le cause (*per la Prop. 18 della II parte*), da cui può essere suscitata. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XIV.

La Mente può far sì che tutte le affezioni del Corpo, cioè le immagini delle cose, siano riferite all'idea di Dio.

Dimostrazione.

Non vi è alcuna affezione del Corpo di cui la Mente non possa formare un qualche concetto chiaro e distinto (*per la Prop. 4*); e perciò

essa può far in modo (*per la Prop. 15 della I parte*) che siano tutte riferite all'idea di Dio. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XV.

Chi comprende sé e i propri affetti in modo chiaro e distinto, ama Dio, e tanto più lo ama quanto più comprende sé e i propri affetti.

Dimostrazione.

Chi comprende in modo chiaro e distinto sé e i propri affetti, si rallegra (*per la Prop. 53 della III parte*) e la sua gioia è accompagnata dall'idea di Dio (*per la Prop. prec.*); e perciò (*per la Def. 6 degli Affetti*) ama Dio e (*per la medesima ragione*) tanto più quanto più comprende sé e i propri affetti. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XVI.

Questo amore verso Dio deve occupare la Mente in sommo grado.

Dimostrazione.

Infatti questo Amore è unito a tutte le affezioni del Corpo (*per la Prop. 14*) ed è alimentato da tutte (*per le Prop. 15*); e perciò (*per le Prop. 11*) deve occupare la Mente in sommo grado.

PROPOSIZIONE XVII.

Dio è immune da passioni e non prova alcun affetto di Letizia o di Tristezza.

Dimostrazione.

Tutte le idee, in quanto si riferiscono a Dio, sono vere (*per la Prop. 32 della II parte*), cioè adeguate (*per la Def. 4 della II parte*); e perciò (*per la Def. Gen. degli Affetti*) Dio è immune da passioni. Inoltre Dio non può passare né ad una maggiore né ad una minore perfezione (*per il Cor. 2 della Prop. 20 della I parte*); perciò (*per le Def. 2 e 3 degli Affetti*) non prova alcun affetto di Letizia o di Tristezza. – C.D.D.

Corollario.

Dio, per parlare propriamente, non ama né odia nessuno. Infatti (*per la Prop. prec.*) non prova alcun affetto né di Letizia né di Tristezza, e, di conseguenza (*per le Def. 6 e 7 degli Affetti*), neppure ama o odia qualcuno.

PROPOSIZIONE XVIII.

Nessuno può avere Dio in odio.

Dimostrazione.

L'idea di Dio, che è in noi, è adeguata e perfetta (*per le Prop. 46 e 47 della II parte*); perciò in quanto consideriamo Dio noi siamo, in ugual misura, attivi, e, di conseguenza (*per la Prop. 59 della III parte*), non vi può essere alcuna Tristezza unita all'idea di Dio, cioè (*per la Def. 7 degli Affetti*) nessuno può avere in odio Dio. – C.D.D.

Scolio.

Ma si può obiettare che se intendiamo Dio come causa di tutte le cose, lo consideriamo, per ciò stesso, come causa della Tristezza. Ma a questo rispondo che, in quanto noi comprendiamo le cause della Tristezza, in tanto essa cessa di essere una passione (*per la Prop. 3*), ossia (*per la Prop. 59 della III parte*) cessa di essere Tristezza; e perciò, in quanto comprendiamo che Dio è causa della Tristezza, noi ci rallegriamo.

PROPOSIZIONE XIX.

Chi ama Dio, non può sforzarsi affinché Dio lo ami a sua volta.

Dimostrazione.

Se l'uomo compisse un tale sforzo, desidererebbe dunque (*per il Cor. della Prop. 17*) che Dio, che egli ama, non fosse Dio, e, di conseguenza, desidererebbe rattristarsi (*per la Prop. 19 della III parte*) il che è assurdo (*per la Prop. 28 della III parte*). Quindi, chi ama Dio ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XX.

Questo Amore verso Dio non può essere contaminato da affetti di Invidia o di Gelosia; anzi, tanto più è alimentato quanto più numerosi sono gli uomini che immaginiamo uniti con Dio dal medesimo vincolo di Amore.

Dimostrazione.

Questo Amore verso Dio è il bene più alto che possiamo appetire secondo il precetto della ragione (*per la Prop. 28 della IV parte*); è comune a tutti gli uomini (*per la Prop. 36 della IV parte*) e noi desideriamo che tutti ne godano (*per la Prop. 37 della IV parte*); perciò (*per la Def. 23 degli Affetti*) non può essere macchiato né da un affetto di Invidia e neanche (*per la Prop. 18 e per la Def. della Gelosia, che si trova nello Scolio della Prop. 35 della III parte*) da un affetto di Gelosia; ma, al contrario (*per la Prop. 3 della III parte*) deve essere tanto più alimentato quanto più numerosi sono gli uomini che immaginiamo godere di questo Amore. – C.D.D.

Possiamo mostrare, in questo modo, che non c'è alcun affetto che sia direttamente contrario a questo Amore e da cui questo stesso Amore possa venir distrutto; possiamo, perciò concludere che quest'Amore verso Dio è il più costante di tutti gli affetti e, in quanto si riferisce al Corpo, non può essere distrutto se non insieme al Corpo stesso. Vedremo dopo, invece, di quale natura esso sia in quanto riferito alla sola Mente. E con ciò ho riepilogato tutti i rimedi degli affetti, ossia tutto ciò che la Mente, in sé sola considerata, può fare contro gli affetti. Dal che risulta chiaramente che la potenza della Mente sugli affetti consiste: 1) nella conoscenza stessa degli affetti (*vedi lo Scolio della Prop. 4*); 2) nel fatto che separa gli affetti dal pensiero della causa esterna che immaginiamo confusamente (*v. la Prop. 2 e lo Scolio della Prop. 4*); 3) nel tempo in cui le affezioni che si riferiscono a cose che comprendiamo superano quelle che si riferiscono a cose che intendiamo in modo confuso e incompleto (*v. la Prop. 7*); 4) nella moltitudine delle cause da cui le affezioni che si riferiscono alle comuni proprietà delle cose, ossia a Dio, sono alimentate (*v. le Prop. 9 e 11*); 5) infine, nell'ordine con cui la Mente può ordinare e concatenare a vicenda i suoi affetti (*v. lo Scolio della Prop. 10 e, inoltre, le Prop. 12 e 13*). Ma, per meglio comprendere questa potenza della Mente sugli affetti, bisogna innanzitutto notare che noi chiamiamo grandi gli affetti quando confrontiamo l'affetto di un uomo con quello di un altro, e vediamo che uno è più travagliato dell'altro dal medesimo affetto, oppure quando paragoniamo fra loro gli affetti di un solo e medesimo uomo e scopriamo che egli è affetto o agitato più dall'uno che dall'altro sentimento. Infatti (*per la Prop. 5 della IV parte*) la forza di ogni affetto è definita dalla potenza della causa esterna paragonata con la nostra. Ma la potenza della Mente è definita dalla sola conoscenza; l'impotenza, o passione della Mente, invece, è giudicata in base alla privazione di conoscenza, dal motivo, cioè, per cui le idee si dicono inadeguate; ne deriva che è in sommo grado passiva quella Mente che è costituita, per la maggior parte, da idee inadeguate, così che la si riconosce di più per ciò in cui è passiva che per ciò in cui è attiva; al contrario, è in sommo grado attiva quella Mente che è costituita, per la maggior parte, da idee adeguate, così che, pur avendo tante idee inadeguate come quell'altra, è riconosciuta tuttavia più per le idee adeguate, che sono ascritte all'umana virtù, che per le inadeguate, che rivelano l'umana impotenza. Bisogna inoltre notare che gli affanni e le disavventure dell'animo traggono origine soprattutto dal troppo amore per una cosa soggetta a molte variazioni e di cui non possiamo essere mai pienamente padroni. Infatti nessuno è preoccupato e ansioso se non per una cosa che ama, e le ingiurie, i sospetti, le inimicizie, ecc. nascono solo dall'Amore per

le cose di cui nessuno, in realtà, può essere davvero padrone. Dal che comprendiamo facilmente che potere abbia sugli affetti la conoscenza chiara e distinta e specialmente quel terzo genere di conoscenza (*su cui vedi lo Scolio della Prop. 47 della II parte*) il cui fondamento è la conoscenza stessa di Dio. La quale conoscenza, se proprio non elimina completamente gli affetti, in quanto sono passioni (*v. la Prop. 3 e lo Scolio della Prop. 4*) almeno fa sì che essi costituiscano una parte minima della Mente (*v. la Prop. 14*). Essa inoltre genera Amore verso una cosa immutabile e eterna (*v. la Prop. 45 della II parte*) di cui siamo davvero partecipi (*v. la Prop. 45 della II parte*) e che perciò non può essere contaminata da nessuno di quei vizi che sono propri dell'Amore ordinario, ma può diventare sempre più grande (*per la Prop. 15*) e occupare la parte maggiore della Mente (*per la Prop. 16*) e modificarla ampiamente. E con ciò ho terminato per tutto quello che riguarda questa vita presente. Infatti ciò che ho detto all'inizio di questo *Scolio* — e cioè che avrei riepilogato in poche parole tutti i rimedi degli affetti — ognuno potrà facilmente vederlo, se faccia attenzione a ciò che abbiamo detto in questo *Scolio*, e, insieme, alle *Definizioni della Mente* e dei suoi affetti, e, infine, alle *Prop. 1 e 3 della III parte*. È quindi ora di passare a ciò che riguarda la durata della Mente senza relazione al Corpo

PROPOSIZIONE XXI.

La Mente non può immaginare nulla né ricordare le cose passate se non finché dura il Corpo.

Dimostrazione.

La Mente non esprime l'esistenza attuale del suo Corpo, né concepisce come attuali le sue affezioni, se non finché dura il Corpo (*per il Cor. della Prop. 8 della II parte*); di conseguenza (*per la Prop. 26 della II parte*) essa non concepisce alcun corpo come esistente in atto se non finché dura il suo Corpo; e quindi non può immaginare niente (*vedi la Def. dell'Immagin. nello Scolio della Prop. 17 della II parte*), né ricordare alcuna cosa passata, se non finché dura il Corpo (*vedi la Def. della Memoria nello Scolio della Prop. 18 della II parte*). — C.D.D.

PROPOSIZIONE XXII.

In Dio, tuttavia, è data necessariamente l'idea che esprime sotto specie di eternità l'essenza di questo o di quel Corpo umano.

Dimostrazione.

Dio non solo è la causa dell'esistenza di questo o di quel Corpo umano, ma anche della loro essenza (*per la Prop. 25 della I parte*), la

quale, perciò, deve essere necessariamente concepita mediante la stessa essenza di Dio (*per l'Ass. 4 della I parte*) e ciò per una certa eterna necessità (*per la Prop. 16 della I parte*); e quindi tale concetto deve essere necessariamente dato in Dio (*per la Prop. 3 della II parte*). – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXIII.

La Mente umana non può essere assolutamente distrutta insieme al Corpo, ma di essa rimane qualcosa che è eterno.

Dimostrazione.

In Dio è dato necessariamente il concetto ossia l'idea che esprime l'essenza del Corpo umano (*per la Prop. prec.*) e che perciò necessariamente è qualcosa che appartiene all'essenza della Mente umana (*per la Prop. 13 della II parte*). Ma noi non attribuiamo alla Mente umana alcuna durata che possa essere definita dal tempo, se non in quanto essa esprime l'esistenza attuale del Corpo che si esplica mediante la durata, e può essere definita dal tempo, cioè (*per il Cor. della Prop. 8 della II parte*) noi non le attribuiamo alcuna durata se non finché dura il Corpo. Tuttavia, poiché ciò che è concepito con una certa eterna necessità mediante l'essenza stessa di Dio (*per la Prop. prec.*) è pure qualcosa, questo qualcosa che appartiene all'essenza della Mente, sarà necessariamente eterno. – C.D.D.

Scolio.

Come abbiamo detto, quest'idea che esprime l'essenza del Corpo sotto specie di eternità, è un certo modo di pensare che appartiene all'essenza della Mente e che è necessariamente eterno. Non può tuttavia accadere che noi ricordiamo di essere esistiti prima del Corpo, poiché nel Corpo non vi può essere alcuna traccia di tale esistenza, e l'eternità non può essere definita mediante il tempo, né può avere con esso alcuna relazione. Nondimeno sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni. Infatti la Mente sente le cose che concepisce, con l'atto del comprendere, non meno di quelle che ha nella memoria. Gli occhi della Mente, infatti, con cui essa vede e osserva le cose, sono le dimostrazioni stesse. Quindi benché non ricordiamo di essere esistiti prima del Corpo, tuttavia sentiamo che la nostra Mente, in quanto implica l'essenza del Corpo sotto specie di eternità, è eterna, e che questa sua esistenza non può essere definita dal tempo, ossia non può esser spiegata con la durata. Si può quindi dire che la nostra Mente dura e che la sua esistenza può essere definita da un certo tempo solo in quanto essa implica l'esistenza attuale del Corpo, e solo in questo senso essa ha la potenza di determinare con il tempo l'esistenza delle

cose e di concepirla in base alla durata.

PROPOSIZIONE XXIV.

Quanto più comprendiamo le cose singole tanto più comprendiamo Dio.

Dimostrazione.

È evidente dal *Corollario della Proposizione 25 della I parte*.

PROPOSIZIONE XXV

Lo sforzo supremo della Mente e la sua virtù suprema è comprendere le cose con il terzo genere di conoscenza.

Dimostrazione.

Il terzo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose (v. *la Def. di ciò nello Scolio 2 della Prop. 40 della II parte*) e quanto più comprendiamo le cose in questo modo tanto più comprendiamo Dio (*per la Prop. prec.*); e quindi (*per la Prop. 28 della IV parte*) la suprema virtù della Mente, cioè (*per la Def. 8 della IV parte*) la potenza o la natura della Mente ossia (*per la Prop. 7 della III parte*) il suo sforzo supremo è comprendere le cose con il terzo genere di conoscenza. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXVI.

Quanto più la Mente è atta a comprendere le cose mediante il terzo genere di conoscenza, tanto più desidera comprendere le cose mediante questo genere di conoscenza.

Dimostrazione.

È evidente. Infatti, in quanto concepiamo la Mente atta a comprendere le cose con questo genere di conoscenza, in tanto la concepiamo determinata a comprendere le cose con questo stesso genere, di conoscenza; e, di conseguenza (*per la Def. 1 degli Affetti*) quanto più la Mente è atta a ciò, tanto più lo desidera. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXVII.

Da questo terzo genere di conoscenza nasce la più grande soddisfazione che possa esistere per la Mente.

Dimostrazione.

La suprema virtù della Mente è conoscere Dio (*per la Prop. 28 della IV parte*), ossia di comprendere le cose secondo il terzo genere di

conoscenza (*per la Prop. 25 della V parte*); e questa virtù è tanto più grande quanto più la Mente conosce le cose con questo genere di conoscenza (*per le Prop. 24 della V parte*); perciò chi conosce le cose con questo genere di conoscenza, perviene alla massima perfezione umana, e, di conseguenza (*per la Def. 2 degli Affetti*) è affetto dalla Letizia più alta, e ciò (*per la Prop. 43 della II parte*) unitamente all'idea di sé e della propria virtù; e quindi (*per la Def. 25 degli Affetti*) da questo genere di conoscenza nasce la più alta soddisfazione¹ che possa esistere. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXVIII.

Lo sforzo, ossia il Desiderio di conoscere le cose con il terzo genere di conoscenza, non può nascere dal primo, bensì dal secondo genere di conoscenza.

Dimostrazione.

Questa *Proposizione* è evidente di per sé. Infatti tutto ciò che comprendiamo in modo chiaro e distinto, lo comprendiamo o per sé o per mezzo di un'altra cosa che si concepisce per sé; cioè le idee che in noi sono chiare e distinte, ossia che si riferiscono al terzo genere di conoscenza (*v. lo Scolio 2 della Prop. 40 della II parte*) non possono derivare da idee mutilate e confuse, che si riferiscono al primo genere di conoscenza (*per lo stesso Scolio*) ma da idee adeguate, ossia (*per lo stesso Scolio*) dal secondo e dal terzo genere di conoscenza; perciò (*per la Def. 1 degli Affetti*) il Desiderio di conoscere le cose con il terzo genere di conoscenza non può nascere dal primo bensì dal secondo genere. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXIX.

Tutto ciò che la Mente comprende sotto specie di eternità, lo comprende non perché concepisce la presente esistenza attuale del Corpo, ma perché concepisce l'essenza del Corpo sotto specie di eternità.

Dimostrazione.

In quanto la Mente concepisce l'esistenza presente del suo Corpo, in tanto concepisce la durata che può essere determinata dal tempo, e solo in questo senso ha la potenza di concepire le cose in relazione al tempo (*per la Prop. 21 e per la Prop. 26 della II parte*). Ma l'eternità non può essere spiegata mediante la durata (*per la Def. 8 della I parte e per la sua spiegaz.*). Dunque la Mente, in questo senso, non ha il potere di concepire le cose sotto specie di eternità. Ma poiché è proprio della natura della ragione concepire le cose sotto specie di eternità (*per il Cor. 2 della Prop. 44 della II parte*) appartiene alla natura della Mente

anche concepire l'essenza del Corpo sotto specie di eternità (*per la Prop. 23*), e, oltre a queste due cose, niente altro appartiene all'essenza della Mente (*per la Prop. 13 della II parte*); questo potere di concepire le cose sotto specie di eternità non appartiene, dunque, alla Mente se non in quanto essa concepisce l'essenza del Corpo sotto specie di eternità. – C.D.D.

Scolio.

Noi concepiamo le cose come attuali in due modi: o in quanto le concepiamo esistenti in relazione a un certo tempo e luogo, o in quanto le concepiamo contenute in Dio e conseguenti dalla necessità della natura divina. Quelle però che sono concepite come vere e reali, in questo secondo modo, le concepiamo sotto specie di eternità, e le loro idee implicano l'essenza eterna e infinita di Dio, come abbiamo mostrato nella *Proposizione 45 della II parte*, di cui vedi anche lo *Scolio*.

PROPOSIZIONE XXX.

La nostra Mente, in quanto conosce sé e il Corpo sotto specie di eternità, ha necessariamente la conoscenza di Dio, e sa di essere in Dio e di essere concepita per mezzo di Dio.

Dimostrazione.

L'eternità è l'essenza stessa di Dio in quanto implica l'esistenza necessaria (*per la Def. 8 della I parte*). Concepire, quindi, le cose sotto specie di eternità, significa concepirle in quanto, per l'essenza di Dio, le cose sono concepite come enti reali, ossia implicano l'esistenza mediante l'essenza di Dio; perciò la nostra Mente, in quanto concepisce sé e il Corpo sotto specie di eternità, ha necessariamente la conoscenza di Dio e sa ecc. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXI.

Il terzo genere di conoscenza dipende dalla Mente come da una causa formale, in quanto la Mente stessa è eterna.

Dimostrazione.

La Mente non concepisce niente sotto specie di eternità, se non in quanto concepisce l'essenza del suo Corpo sotto specie di eternità (*per la Prop. 29*), cioè (*per la Prop. 21 e 23*) in quanto è eterna; perciò (*per la Prop. prec.*) in quanto eterna ha la conoscenza di Dio, che è necessariamente una conoscenza adeguata (*per la Prop. 46 della II parte*) e perciò la Mente, in quanto è eterna, è atta a conoscere tutte quelle cose che possono derivare dalla conoscenza di Dio (*per la Prop. 40 della II parte*); è cioè adatta a conoscere le cose con il terzo genere

di conoscenza (v. *la Def. nello Scolio 2 della Prop. 40 della II parte*); di cui la Mente è perciò causa adeguata o formale (*per la Def. 1 della III parte*) in quanto è eterna. – C.D.D.

Scolio.

Dunque, quanto più uno è capace in questo genere di conoscenza, tanto meglio è consapevole di sé e di Dio, cioè tanto più è perfetto e beato, come risulterà ancor più chiaramente da quanto segue. Ma qui bisogna notare che, pur essendo già certi che la Mente è eterna, in quanto concepisce le cose sotto specie di eternità, noi tuttavia, per spiegare più facilmente e comprendere meglio le cose che vogliamo mostrare, considereremo la Mente come se cominciasse appena ora ad esistere e a comprendere le cose sotto specie di eternità, come fin qui abbiamo fatto; e questo possiamo farlo senza alcun pericolo di sbagliare purché si abbia la precauzione di non concludere nulla se non da premesse evidenti.

PROPOSIZIONE XXXII.

Siamo allietati da tutto ciò che comprendiamo con il terzo genere di conoscenza, e questa gioia è accompagnata dall'idea di Dio come causa.

Dimostrazione.

Da questo genere di conoscenza nasce la più grande soddisfazione della Mente che possa esistere (*per la Prop. 27*), ossia (*per la Def. 25 degli Affetti*) la Letizia, accompagnata all'idea di sé e quindi anche dall'idea di Dio come causa (*per la Prop. 30*). – C.D.D.

Corollario.

Dal terzo genere di conoscenza nasce necessariamente l'Amore intellettuale di Dio. Infatti da questo genere di conoscenza nasce (*per la Prop. prec.*) la Letizia accompagnata dall'idea di Dio come causa, cioè (*per la Def. 6 degli Affetti*) l'Amore di Dio, non in quanto lo immaginiamo come presente (*per la Prop. 29*) ma in quanto comprendiamo che Dio è eterno: e questo è ciò che io chiamo Amore intellettuale di Dio.

PROPOSIZIONE XXXIII.

L'Amore intellettuale di Dio, che nasce dal terzo genere di conoscenza, è eterno.

Dimostrazione.

Infatti il terzo genere di conoscenza (*per la Prop. 31 di questa parte e*

per l'Ass. 3 della I parte) è eterno; perciò (per il medesimo Ass. della I parte) l'Amore che ne nasce è esso. pure necessariamente eterno. – C.D.D.

Scolio.

Benché questo Amore verso Dio non abbia avuto principio (per la Prop. prec.) tuttavia esso ha tutte le perfezioni dell'Amore come se avesse avuto un inizio come abbiamo supposto nel *Corollario della Proposizione* precedente. E non c'è alcuna differenza, se non che la Mente ha sempre avuto, accompagnata dall'idea di Dio come causa eterna, quelle stesse perfezioni che noi abbiamo supposto che ora le si aggiungano. E se la Letizia consiste nel passaggio ad una maggiore perfezione, la beatitudine deve certamente consistere nel fatto che la Mente è dotata della perfezione stessa.

PROPOSIZIONE XXXIV.

La Mente è soggetta ad affetti che si riferiscono alle passioni solo finché dura il Corpo.

Dimostrazione.

L'immaginazione è una idea con la quale la Mente considera qualcosa come presente (v. la sua Def. nello Scolio della Prop. 17 della II parte), tuttavia essa indica più la presente costituzione del Corpo umano che non la natura della cosa esterna (per il Cor. 2 della Prop. 16 della II parte). Dunque l'affetto (per la Def. Gen. degli Affetti) è immaginazione, in quanto indica la costituzione presente del Corpo; e perciò (per la Prop. 21) la Mente è soggetta agli affetti che si riferiscono alle passioni solo finché dura il Corpo. – C.D.D.

Corollario.

Ne consegue che nessun Amore, tranne l'Amore intellettuale, è eterno.

Scolio.

Se facciamo attenzione all'opinione comune degli uomini, vedremo che essi sono consapevoli dell'eternità della loro Mente; ma la confondono con la durata e l'attribuiscono all'immaginazione, ossia alla memoria, che credono persistere dopo la morte.

PROPOSIZIONE XXXV.

Dio ama se stesso con un Amore intellettuale infinito.

Dimostrazione.

Dio è assolutamente infinito (*per la Def. 6 della I parte*), cioè (*per la Def. 6 della II parte*) la natura di Dio gode di un'infinita perfezione, accompagnata dall'idea di sé, cioè (*per la Prop. 3 della II parte*), dall'idea della sua propria causa; e questo è ciò che abbiamo definito Amore intellettuale nel *Corollario della Prop. 32*. – C.D.D.

PROPOSIZIONE XXXVI.

L'amore intellettuale della Mente verso Dio è l'Amore stesso di Dio, con cui Dio ama se stesso, non in quanto infinito, ma in quanto può esplicarsi attraverso l'essenza della Mente umana, considerata sotto specie di eternità; cioè l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è una parte dell'infinito Amore con cui Dio ama se stesso.

Dimostrazione.

Questo Amore della Mente deve essere riferito alle azioni della Mente (*per il Cor. della Prop. 32 di questa parte e per la Prop. 3 della III parte*) e perciò è un'azione con cui la Mente considera se stessa, accompagnata dall'idea di Dio come causa (*per la Prop. 32 e per il suo Cor.*); cioè (*per il Cor. della Prop. 25 della I parte e per il Cor. della Prop. 11 della II parte*) è un'azione con cui Dio, in quanto può esplicarsi mediante la Mente umana, contempla se stesso, accompagnato dall'idea di sé; e perciò (*per la Prop. prec.*) questo Amore della Mente verso Dio è una parte dell'Amore infinito con cui Dio ama se stesso. – C.D.D.

Corollario.

Ne consegue che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli uomini e, di conseguenza, l'Amore di Dio verso gli uomini e l'Amore intellettuale della Mente verso Dio sono una sola e medesima cosa.

Scolio.

Da ciò comprendiamo chiaramente in che cosa consiste la nostra salvezza o beatitudine o Libertà, ossia nel costante ed eterno Amore verso Dio, cioè nell'Amore di Dio verso gli uomini. Questo Amore o beatitudine, nei libri Sacri è chiamato Gloria, e non a torto. Infatti questo Amore, sia che si riferisca a Dio, sia che si riferisca alla Mente, può essere giustamente chiamato soddisfazione dell'animo, che in realtà (*per le Def. 25 e 30 degli Affetti*) non si distingue dalla Gloria. Infatti, in quanto si riferisce a Dio, è Letizia (*per la Prop. 35*) — ci sia consentito usare ancora questa parola — accompagnata dall'idea di sé, così pure è Letizia, in quanto si riferisce alla Mente (*per la Prop. 27*). Inoltre, poiché l'essenza della nostra Mente consiste nella sola

conoscenza, il cui principio e fondamento è Dio (*per la Prop. 15 della I parte e per lo Scolio della Prop. 47 della II parte*), ne risulta limpidamente in che modo e per qual motivo la nostra Mente derivi dalla natura divina secondo l'essenza e l'esistenza, e dipenda continuamente da Dio; ho ritenuto opportuno farlo notare qui, per mostrare con questo esempio quanto valore abbia la conoscenza delle cose singole che ho chiamato conoscenza intuitiva o di terzo genere (*v. lo Scolio 2 della Prop. 40 della IV parte*) e quanto sia più potente della conoscenza universale che ho chiamato di secondo genere. Infatti benché nella prima parte io abbia dimostrato in generale che tutte le cose (e quindi anche la Mente umana) dipendono da Dio secondo l'essenza e l'esistenza, tuttavia tale dimostrazione, benché legittima e posta fuori dal rischio del dubbio, non colpisce la nostra Mente come quando la conclusione medesima è tratta dall'essenza stessa di qualunque cosa singola che diciamo dipendere da Dio.

PROPOSIZIONE XXXVII.

In natura nulla esiste che sia contrario a questo Amore intellettuale, ossia che possa annullarlo.

Dimostrazione.

Questo Amore intellettuale deriva necessariamente dalla natura della Mente, in quanto essa è considerata come eterna verità mediante la natura di Dio (*per le Prop. 33 e 29*). Se quindi ci fosse qualcosa di contrario a questo Amore, questo sarebbe contrario alla verità, e, di conseguenza, ciò che potrebbe annullare questo Amore farebbe sì che il vero fosse falso, il che è assurdo (*come è di per sé noto*). Quindi in natura nulla esiste... – C.D.D.

Scolio.

L'Assioma della Quarta Parte riguarda le cose singole, in quanto vengono considerate in relazione a un certo tempo e luogo, e credo che nessuno ne dubiti.

PROPOSIZIONE XXXVIII.

Quante più cose la Mente comprende con il secondo e con il terzo genere di conoscenza, tanto meno essa patisce dagli affetti che sono cattivi e tanto meno teme la morte.

Dimostrazione.

L'essenza della Mente consiste nella conoscenza (*per la Prop. 11 della II parte*); quante più cose la Mente conosce, con il secondo e con il terzo genere di conoscenza, tanto maggiore è la parte di essa che

persiste (*per le Prop. 23 e 29*), e, di conseguenza (*per la Prop. prec.*) una parte tanto maggiore di essa non è toccata dagli affetti che sono contrari alla nostra natura, cioè cattivi (*per la Prop. 30 della IV parte*). Quindi, quante più cose la Mente comprende con il secondo e con il terzo genere di conoscenza tanto maggiore è la parte di essa che rimane intatta e quindi meno patisce dagli affetti. – C.D.D.

Scolio.

Da questo comprendiamo ciò che ho accennato nello *Scolio della Prop. 39 della IV parte* e che ho promesso di spiegare in questa parte; cioè che la morte è tanto meno temibile quanto più la conoscenza della Mente è chiara e distinta, ossia quanto più la Mente ama Dio. Inoltre, poiché (*per la Prop. 27*) dal terzo genere di conoscenza nasce la soddisfazione più grande che possa esistere, ne deriva che la Mente umana può essere di tale natura che ciò che di essa abbiamo mostrato perire col Corpo (*v. la Prop. 21*) rispetto a ciò che di essa sopravvive, non abbia alcuna importanza. Ma di questo parlerò fra poco più ampiamente.

PROPOSIZIONE XXXIX.

Chi ha un Corpo atto a moltissime cose, ha una Mente la cui maggior parte è eterna.

Dimostrazione.

Chi ha un corpo atto a compiere moltissime cose, è ben poco travagliato da affetti che sono cattivi (*per la Prop. 38 della IV parte*) ossia (*per la Prop. 30 della IV parte*) da affetti contrari alla nostra natura; e perciò (*per la Prop. 10*) ha il potere di ordinare e concatenare le affezioni del Corpo secondo l'ordine richiesto dall'intelletto; e quindi far sì che (*per la Prop. 14*) tutte le affezioni del Corpo siano riferite all'idea di Dio; per cui avverrà (*per la Prop. 15*) che egli sia affetto verso Dio da un Amore che (*per la Prop. 16*) deve occupare ossia costituire la maggior parte della Mente, e perciò (*per la Prop. 33*) ha una Mente la cui parte maggiore è eterna. – C.D.D.

Scolio.

Poiché i Corpi umani sono adatti a moltissime cose, non c'è dubbio che possano essere di tale natura da riferirsi a Menti che hanno una grande conoscenza di sé e di Dio e la cui parte maggiore e principale è eterna, e che perciò temano ben poco la morte. Ma per capire più chiaramente queste cose, bisogna osservare che noi viviamo in continuo mutamento, e che, a seconda che mutiamo in meglio o in

peggio, ci diciamo felici o infelici. Chi, infatti, bambino o fanciullo, passa allo stato di cadavere, lo diciamo infelice, mentre consideriamo, invece, felicità l'aver potuto trascorrere tutto l'arco della vita sani di Mente e di Corpo. Chi infatti, come un neonato o un bambino, ha un Corpo adatto a pochissime cose, e dipende completamente dalle cause esterne, ha una Mente che, considerata in sé sola, non è quasi per nulla consapevole né di sé né di Dio, né delle cose; al contrario, chi ha un Corpo adatto a moltissime cose, ha una Mente, considerata in sé sola, molto consapevole di sé, di Dio e delle cose. In questa vita, dunque, ci sforziamo anzitutto che il Corpo dell'infanzia, per quanto la sua natura lo sopporti e ciò gli sia utile, si trasformi in un altro, adatto a molte cose e riferito a una Mente consapevole di sé di Dio e delle cose; e in modo tale, che tutto ciò che si riferisce alla sua memoria o alla sua immaginazione, sia di ben poca importanza rispetto all'intelletto, come ho già detto nello *Scolio della Proposizione precedente*.

PROPOSIZIONE XL.

Quanto maggior perfezione ha una cosa, tanto più essa è attiva e tanto meno è passiva, e, viceversa, quanto più agisce tanto più è perfetta.

Dimostrazione.

Quanto più una cosa è perfetta tanto maggiore è la realtà che possiede (*per la Def. 6 della II parte*), e, di conseguenza, (*per la Prop. 3 della III parte col suo Scolio*) tanto più essa è attiva e tanto meno è passiva; e questa Dimostrazione è reversibile, dal che segue che una cosa, al contrario, tanto più è perfetta quanto più agisce. – C.D.D.

Corollario.

Ne deriva che la parte della Mente che permane, quale che sia la sua quantità, è più perfetta della restante. Infatti la parte eterna della Mente (*per le Prop. 23 e 29*) è l'intelletto, mediante il quale soltanto si dice che agiamo (*per la Prop. 3 della III parte*); invece quella parte che abbiamo mostrato peritura, è l'immaginazione stessa (*per la Prop. 21*) mediante la quale soltanto veniamo detti passivi (*per la Prop. 3 della III parte e per la Def. Gen. degli Affetti*); e perciò (*per la Prop. prec.*) la prima parte, quanta che sia, è più perfetta della seconda. – C.D.D.

Scolio.

Sono queste le cose che mi ero proposto di mostrare a proposito della Mente, considerata senza relazione con l'esistenza del Corpo; da queste, e insieme dalla *Proposizione 21 della I parte* e da altre, appare che la Mente, in quanto comprende, è un modo eterno del pensare che

è determinato da un altro modo eterno di pensare, e questo, a sua volta ancora, da un altro, e così all'infinito; di modo che tutti insieme costituiscano l'intelletto eterno e infinito di Dio.

PROPOSIZIONE XLI.

Anche se non sapessimo che la nostra Mente è eterna, considereremmo ugualmente come essenziali e primarie la Moralità e la Religione, e, in modo assoluto, tutte le cose che nella Quarta Parte abbiamo mostrato attinenti alla Fermezza d'animo e alla Generosità.

Dimostrazione.

Il primo e unico fondamento della virtù ossia del giusto modo di vivere (per il Cor. della Prop. 22 e per la Prop. 24 della IV parte), è la ricerca del proprio utile. Ma per determinare ciò che la ragione prescrive come utile, non abbiamo tenuto conto dell'eternità della Mente, che abbiamo conosciuto solo in questa Quinta Parte. Dunque, sebbene allora ignorassimo che la Mente è eterna, abbiamo tuttavia considerato come più importanti le cose che abbiamo mostrato riferirsi alla Fermezza d'animo e alla Generosità; e perciò, anche se lo ignorassimo ancora adesso, riterremmo tuttavia queste come le più importanti prescrizioni della ragione. – C.D.D.

Scolio.

Sembra che la convinzione comune del volgo sia diversa. Infatti pare che i più credano di essere liberi nella misura in cui possono soddisfare le loro voglie e di rinunciare a un loro diritto quando sono costretti a vivere secondo le prescrizioni della legge divina. Ritengono, quindi, che la Moralità e la Religione, e, in senso assoluto, tutte le cose che si riferiscono alla Fermezza d'animo, siano oneri che sperano di deporre dopo la morte in premio della loro schiavitù, cioè della Moralità e della Religione; ma non solo per questa speranza, ma anche e soprattutto per il timore di essere puniti dopo la morte con orribili supplizi, sono indotti a vivere secondo le prescrizione della legge divina, per quanto lo sopporta la loro meschinità e il loro animo impotente. E se gli uomini non avessero questa speranza e questo timore, e credessero invece che le Menti muoiono con il Corpo, e che nessuna vita futura rimane ai miseri schiacciati dal peso della Moralità, tornerebbero alla loro indole e vorrebbero regolare tutto secondo le proprie voglie e obbedire alla fortuna piuttosto che a se stessi. Ora questo non mi pare meno assurdo che se uno, non credendo di poter nutrire in eterno il proprio Corpo con buoni cibi, preferisse saziarsi di veleni e di cose letali; o se qualcuno, vedendo che la Mente non è eterna o immortale preferisse, per questo, essere demente e

vivere senza ragione. E queste cose sono talmente assurde che neppure meritano di essere prese in considerazione.

PROPOSIZIONE XLII.

La beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa; e noi non godiamo di essa perché reprimiamo le nostre voglie, ma, al contrario, possiamo reprimerle perché godiamo di essa.

Dimostrazione.

La beatitudine consiste nell'Amore verso Dio (*per la Prop. 36 e per il suo Scolio*) e questo Amore nasce dal terzo genere di conoscenza (*per il Cor. della Prop. 32*) e perciò deve essere riferito alla Mente in quanto agisce (*per la Prop. 59 della III parte*); e, quindi (*per la Def. 8 della IV parte*), è la virtù stessa. E questo era il primo punto. Inoltre quanto più la Mente gode di questo Amore divino, ossia della beatitudine, tanto più essa comprende (*per la Prop. 32*) ossia (*per il Cor. della Prop. 3*) tanto maggiore è il suo potere sugli affetti, e tanto meno (*per la Prop. 18*) essa patisce degli appetiti che sono cattivi; perciò, per il fatto che la di deporre dopo la morte in premio della loro schiavitù, cioè della Moralità e della Religione; ma non solo per questa speranza, ma anche e soprattutto per il timore di essere puniti dopo la morte con orribili supplizi, sono indotti a vivere secondo le prescrizione della legge divina, per quanto lo sopporta la loro meschinità e il loro animo impotente. E se gli uomini non avessero questa speranza e questo timore, e credessero invece che le Menti muoiono con il Corpo, e che nessuna vita futura rimane ai miseri schiacciati dal peso della Moralità, tornerebbero alla loro indole e vorrebbero regolare tutto secondo le proprie voglie e obbedire alla fortuna piuttosto che a se stessi. Ora questo non mi pare meno assurdo che se uno, non credendo di poter nutrire in eterno il proprio Corpo con buoni cibi, preferisse saziarsi di veleni e di cose letali; o se qualcuno, vedendo che la Mente non è eterna o immortale preferisse, per questo, essere demente e vivere senza ragione. E queste cose sono talmente assurde che neppure meritano di essere prese in considerazione.

PROPOSIZIONE XLIII.

La beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa; e noi non godiamo di essa perché reprimiamo le nostre voglie, ma, al contrario, possiamo reprimerle perché godiamo di essa.

Dimostrazione.

La beatitudine consiste nell'Amore verso Dio (*per la Prop. 36 e per il suo Scolio*) e questo Amore nasce dal terzo genere di conoscenza (*per il*

Cor. della Prop. 32) e perciò deve essere riferito alla Mente in quanto agisce (*per la Prop. 59 della III parte*); e, quindi (*per la Def. 8 della IV parte*), è la virtù stessa. E questo era il primo punto. Inoltre quanto più la Mente gode di questo Amore divino, ossia della beatitudine, tanto più essa comprende (*per la Prop. 32*) ossia (*per il Cor. della Prop. 3*) tanto maggiore è il suo potere sugli affetti, e tanto meno (*per la Prop. 18*) essa patisce degli appetiti che sono cattivi; perciò, per il fatto che la Mente gode di questo Amore divino, ossia della beatitudine, essa ha il potere di tenere a freno le libidine; e poiché la potenza umana di frenare gli affetti consiste solo nell'intelletto, nessuno gode, dunque, della beatitudine perché ha frenato i suoi affetti, ma, al contrario, il potere di tenere a freno le voglie nasce dalla beatitudine stessa. – C.D.D.

Scolio.

Con ciò ho completato tutto quello che volevo mostrare intorno alla potenza della Mente sugli affetti, e intorno alla Libertà della Mente. Dalle cose dette risulta quanto il saggio sia più forte e più capace dell'ignorante, che è mosso solo dalla libidine. Infatti l'ignorante, a parte il fatto che è sballottato in molti modi da cause esterne e non raggiunge mai una vera soddisfazione dell'animo vive, inoltre, quasi inconsapevole di sé, di Dio e delle cose; e appena cessa di patire cessa anche di esistere. Al contrario il saggio, in quanto è considerato tale, difficilmente è turbato nell'animo, anzi, consapevole di sé, di Dio e delle cose, per una certa eterna necessità, non cessa mai di essere, e possiede sempre la vera serenità dell'animo. Anche se la via che ora ho mostrato condurre a questa meta sembra oltremodo ardua, si può tuttavia trovarla. E deve essere davvero arduo quello che si trova raramente. Infatti, come potrebbe accadere che la salvezza fosse trascurata quasi da tutti se fosse a portata di mano e la si potesse trovare senza grande fatica? Ma tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare.

1. Il termine lat. *acquiescentia* è tradotto qui con *soddisfazione*. Altri traducono *compiacimento*. Noi stessi, in altri luoghi dell'*Etica*, abbiamo tradotto *acquiescentia in se ipso* con *autocompiacimento*. Si tratta, dunque, di una soddisfazione che contiene un senso di piacere e di quiete interiori.

TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO

NOTA AL TESTO

In una lettera dell'autunno 1665 Spinoza annunciava all'amico Enrico Oldenburg, segretario della Società Reale di Londra, di avere intrapreso la composizione di un «trattato sulla Scrittura» e indicava in questi termini le ragioni che lo spingevano all'attuazione del progetto: «1) I pregiudizi dei teologi: so che tali pregiudizi soprattutto impediscono agli uomini di applicare il loro animo alla filosofia e voglio perciò impegnarmi nel metterli a nudo e nello sbarazzarne le menti dei più avvertiti; 2) L'opinione che ha di me la gente, che non cessa di accusarmi di ateismo: per cui sono costretto a stornare da me questa taccia quanto più possibile; 3) La libertà di filosofare e di esprimere ciò che si pensa, libertà che io sento il desiderio profondo di affermare e difendere in ogni modo e che è qui ostacolata dall'autorità e dall'insolenza dei predicatori ». Fissando programmaticamente questi tre punti, dopo aver ribadito nel testo della lettera i temi generali a lui ben cari (l'uomo non ha diritto di lagnarsi della natura di cui egli è parte alla stessa stregua degli altri esseri), Spinoza enunciava in sintesi i motivi conduttori di quello che sarebbe stato il *Tractatus theologico-politicus*, portato a termine cinque anni dopo. La redazione del *Tractatus* dovette apparire al filosofo un compito tanto urgente da indurlo ad interrompere o a rallentare il lavoro di compimento dell'*Ethica* per dedicarsi alla nuova opera, la quale forse — a parte gli intendimenti personali dell'autore — gli era stata sollecitata dal Gran Pensionario Jean de Witt perché avallasse sul piano delle idee i suoi orientamenti di governo.

L'odierna critica storica tende a ritenere che i rapporti tra lo statista e il filosofo siano stati meno stretti di quanto fino a tempi recenti si è creduto, ed ha avanzato forti dubbi sull'attendibilità della versione tradizionale secondo cui il ministro avrebbe assegnato a Spinoza una pensione annua di 200 fiorini. Ma anche se i rapporti tra Spinoza e de Witt non furono rapporti di personale ed intima amicizia, come un tempo sembrava sicuro, è fuor di dubbio che Spinoza stimava l'uomo politico e che, soprattutto, era schierato al suo fianco nel conflitto tra «liberali» e calvinisti ortodossi, tra repubblicani e orangisti; è quindi perfettamente plausibile considerare il *Tractatus* (di cui la prefazione e il capitolo ventesimo hanno il tono vibratamente polemico e parenetico del manifesto) anche sotto il profilo di un diretto e consapevole intervento nella lotta politica e civile del tempo.

Il *Tractatus theologico-politicus* viene alla luce all'inizio del 1670,

esce anonimo e si presenta come se fosse stato pubblicato in Germania: il frontespizio di quattro delle cinque più antiche edizioni porta infatti in calce: *Hamburgi, apud Henricum Kunraht* (il nome, come informa il Gebhardt nella sua *Textgestaltung*, è *Künraht* nelle prime due; *Künrath* nella terza e quarta). In realtà il libro era stato stampato ad Amsterdam. L'anonimato però non regge e il nome dell'autore viene subito fatto, mentre la reazione non tarda a manifestarsi sotto forma di un'ondata di proteste e di libelli che seguono al primo aspro attacco formulato da Jakob Thomasius a Lipsia. La denuncia del *Tractatus* dilaga in Germania e nelle Province Unite, segno tra l'altro del successo che il libro riscuote presso le pur ristrette cerchie di pubblico con cui viene a contatto. Alla polemica a livello colto da parte di un Velthuysen, esponente della facoltà teologica di Utrecht, che vi ravvisa una forma di «sottile e larvato ateismo», fanno riscontro attacchi grossolani e intellettualmente così scadenti che Spinoza preferisce non rispondere. Intense pressioni vengono esercitate sulle autorità civili da parte delle numerose chiese conviventi nell'Unione affinché il libro «nefasto e sacrilego» venga proibito; ma, fino a che resta al potere de Witt, senza l'effetto sperato. Soltanto a Utrecht se ne mette in atto la confisca.

Dopo il 1672 — anno della caduta di de Witt e della sua uccisione assieme al fratello Comelis — la temperie politica cambia; il partito orangista è al potere, viene istituito lo statolderato ereditario con Guglielmo III, le correnti confessionali hanno agio di imporsi. Il 19 luglio 1674 il *Tractatus*, uscito proprio allora in nuova edizione in un volume comprendente anche il testo di argomento analogo di Ludwig Meyer («*Tractatus theologico-politicus*», cui *adjunctus est «Philosophia S. Scripturae interpretes*», ab auctore longe emendatior, anno Dom. 1674), viene ufficialmente condannato con una disposizione della Corte d'Olanda. Ciò non impedisce però che tale edizione (la quinta) si diffonda camuffata sotto falso nome e sotto falsi titoli, i quali ora presentano il testo come un'opera di medicina e di arte chirurgica o di patologia; ora invece come un'opera di storiografia. Il mascheramento del libro sotto titoli fittizi fu un accorgimento utilizzato anche per le prime traduzioni; ad esempio la traduzione francese, condotta da Gabriel de Saint Glain e giudicata filologicamente importante, comparve a Leida nel 1678 portando un titolo bizzarro: *La clef du sanctuaire, par un sçavant homme de nôtre siècle*.

La morte di Spinoza (21 febbraio 1677) segnò la fine della campagna persecutoria che negli ultimi tempi aveva minacciato di colpire direttamente la persona dell'autore, ma la polemica si riaccenderà violenta nello scorcio del secolo, coinvolgendo il complesso della produzione spinoziana fatto conoscere con l'*Opera Postuma* dagli editori olandesi, e proseguirà nel secolo successivo

riservando sempre al *Tractatus theologicopoliticus* un posto centrale quale bersaglio — non senza ragione preferito — delle confutazioni e delle invettive.

La prima versione italiana integrale del *Tractatus theologicopoliticus* è dovuta a Carlo Sarchi e fu pubblicata a Milano (tipografia di L. Bortolotti) nel 1875, in una edizione di cinquecento esemplari. Dedicata a Cesare Correnti, l'edizione ottocentesca si inseriva dichiaratamente nella polemica democratica e anticlericale connessa alla questione romana e presentava l'opera spinoziana in una versione assai libera, gravata talora da enfasi e ridondanze, ma quasi sempre valida e sostanzialmente fedele all'originale. In tempi recenti è apparsa una traduzione ad opera di Sante Casellato, Venezia, Ed. Mario Fantoni, 1943, non priva di scorrettezze, ripubblicata presso La Nuova Italia, Firenze, 1971; mentre è annunciata dalla Editrice Einaudi una traduzione a cura di Antonio Droetto e di Emilia Giancotti Boscherini. Tra le traduzioni parziali è da ricordare una buona scelta e versione di alcuni capitoli a cura di Aldo Devizzi: SPINOZA, *La libertà di pensiero*, Milano, U.E., 1949.

AVVERTENZA

1) Sia per quanto riguarda il testo propriamente detto che le annotazioni marginali spinoziane, la presente traduzione è stata condotta sul testo costituito da C. Gebhardt: *SPINOZA, Opera*, Heidelberg, Cari Winters Universitätsbuchhandlung, 1925, vol. III.

2) Le note e le Annotazioni marginali dell'autore figurano a piè di pagina e sono contrassegnate con le lettere *a*, *b*, ecc. Le Annotazioni, complessivamente in numero di 39, vengono esplicitamente indicate come tali, mentre le note esplicative dei curatori, poste anch'esse a piè di pagina, sono numerate con cifre arabiche.

3) Le parentesi tonde sono quelle del testo di Spinoza; le parentesi uncinate, che appaiono soltanto nelle Annotazioni, racchiudono i passi di cui il Gebhardt ha ritenuto giustificato l'inserimento sulla base delle traduzioni francese e olandese delle Annotazioni stesse; le parentesi quadre contengono parole o cifre a integrazione o correzione del testo spinoziano, là dove i rinvii alle Scritture o ad altre opere sono manchevoli o imprecisi, e sono inoltre usate per le trascrizioni o traduzioni del testo ebraico quando queste non siano date dall'autore.

TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO

COMPRENDENTE ALCUNE DISSERTAZIONI
NELLE QUALI SI DIMOSTRA CHE NON SOLO LA LIBERTÀ
DEL FILOSOFARE PUÒ ESSERE AMMESSA
SENZA PREGIUDIZIO PER IL SENTIMENTO RELIGIOSO
E PER LA PACE CIVILE,
MA CHE ANZI ESSA NON PUÒ ESSERE
SOPPRESSA SE NON CON LA ROVINA
DELLA PACE CIVILE E
DELLO STESSO SENTIMENTO RELIGIOSO.

Comprendiamo
che dimoriamo in Dio
e che Lui dimora in noi,
perché Egli ci ha dato
parte del suo Spirito.

GIOVANNI, *Epist.* I, cap. IV, vers. 13.

INDICE

Prefazione

- I. La profezia
- II. I profeti
- III. La vocazione degli Ebrei. Il dono profetico fu peculiare degli Ebrei?
- IV. La legge divina
- V. Cause dell'istituzione delle cerimonie di rito. La fiducia nei racconti storici: perché e a chi essa sia necessaria
- VI. I miracoli
- VII. L'interpretazione della Scrittura
- VIII. I libri del Pentateuco, di Giosuè, dei Giudici, di Rut, di Samuele e dei Re non sono autentici. Fu uno solo l'autore dei detti libri, o essi ebbero più autori? E in tal caso quali?
- IX. Altre indagini sugli stessi libri: Esdra vi pose l'ultima mano? Le note marginali che si trovano sui codici ebraici furono varianti?
- X. Esame degli altri libri dell'Antico Testamento secondo lo stesso metodo usato per i libri precedenti
- XI. Gli apostoli scrissero le loro epistole in qualità di apostoli e di profeti o in qualità di dottori? Funzione degli apostoli
- XII. Il vero documento originale della legge divina. Perché la Scrittura è chiamata « sacra » e perché è chiamata « Verbo di Dio ». La Scrittura, nella misura in cui

contiene il Verbo di Dio, ci è giunta incorrotta

- XIII. Gli insegnamenti della Scrittura sono semplicissimi e non mirano che all'obbedienza. Sulla natura di Dio la Scrittura dà solo quell'insegnamento cui gli uomini possano conformarsi con una sicura norma di vita pratica
- XIV. Che cosa è la fede? Chi sono i fedeli? Determinazione dei principi fondamentali della fede. Distinzione tra fede e filosofia
- XV. La teologia non è ancella della ragione, né la ragione della teologia. Perché accettiamo l'autorità della Sacra Scrittura
- XVI. I principi fondamentali della comunità politica. Il diritto naturale dei singoli e il diritto civile. Il diritto dell'autorità sovrana
- XVII. Non è possibile né necessario trasferire ogni prerogativa all'autorità sovrana. La comunità politica degli Ebrei ai tempi di Mosè e dopo la sua morte, fino all'elezione dei re esclusa. Sua grandezza. Cause della rovina dello Stato di Dio. Cause delle continue sedizioni che agitarono la vita di quello Stato
- XVIII. Deduzione di alcune massime politiche dall'organizzazione dello Stato ebraico e dalla sua storia
- XIX. Ogni diritto nel campo del sacro è di competenza dell'autorità sovrana e la pratica religiosa esteriore deve accordarsi con la pace civile, se si vuole veramente ubbidire a Dio
- XX. In una vera comunità politica ciascuno deve avere libertà di pensiero e di espressione

PREFAZIONE

Se gli uomini fossero in grado di governare secondo un preciso disegno tutte le circostanze della loro vita, o se la fortuna fosse loro sempre favorevole, essi non sarebbero schiavi della superstizione. Ma spesso si trovano di fronte a difficoltà che non sanno in alcun modo risolvere e perlopiù sono miseramente agitati dalla tempesta delle speranze e dei timori, per la precarietà dei beni della sorte che essi smodatamente desiderano. Così sono quanto mai disposti, nella generalità dei casi, alla credulità; nel dubbio e, molto più spesso, nel contrasto del timore e della speranza essi non sanno decidersi e un minimo impulso li spinge all'una o all'altra soluzione, mentre sono pieni di baldanza e di superbia quando nutrono fiducia nel futuro.

Questo è noto a tutti, io credo; penso però che i più non conoscano se stessi e chiunque abbia una certa esperienza della vita avrà notato che quasi tutti, quando si trovano nella prosperità, anche se completamente incapaci, sono così gonfi di sapienza che, se ci si dispone a dar loro un consiglio, lo ritengono offesa personale; se invece si trovano nelle difficoltà, non sanno a chi rivolgersi, chiedono e supplicano il consiglio di chiunque e non ascoltano suggerimento tanto sciocco, tanto assurdo o tanto inutile che non sian pronti a seguire. Poi, per motivi di pochissimo conto, ricominciano a sperare in meglio, poi di nuovo a temere il peggio.

Se nei momenti del timore si vedon capitare qualcosa che ricorda loro qualche bene o male del passato, credono che ciò annunci il successo o l'insuccesso e lo chiamano favorevole o funesto auspicio, anche se in molte altre occasioni tale presagio si sia rivelato falso. Se poi con grande loro stupore assistono ad un fatto insolito, credono che si tratti di un prodigio che sta a manifestare Tira degli dèi o della somma divinità e, schiavi della superstizione ed ostili alla vera religiosità come sono, ritengono empietà il non cercare di placarla con vittime e con voti. E così s'immaginano un'infinità di cose e danno strane interpretazioni dei fatti naturali come se la natura nella sua totalità fosse pazza come loro.

In tale prospettiva possiamo osservare che sono quanto mai soggetti a superstizioni di ogni genere soprattutto coloro che bramano senza misura i beni precari; e che tutti, principalmente quando si trovano in mezzo ai pericoli e non sono in grado di aiutare se stessi, implorano con voti e con lacrime da femminuccia l'aiuto di Dio e dicono cieca la ragione (perché essa non sa indicare una via sicura per la

soddisfazione dei loro vani desideri) e vana la sapienza umana, mentre scambiano per divini responsi i deliri dell'immaginazione, i sogni e puerili inezie di tal genere. Credono anzi che Dio sia nemico dei sapienti ed abbia impresso i propri decreti non nella mente dell'uomo, ma nelle viscere delle bestie; o ancora che tali decreti ci vengano predetti dagli stolti, dai pazzi e dagli uccelli per ispirazione e per impulso divini. Ecco a quale delirio il timore conduce gli uomini!

È dunque il timore la causa che genera, mantiene ed alimenta la superstizione. E se si vuol conoscere qualche particolare esempio di tale comportamento, oltre a quanto ho già detto, si consideri Alessandro. Spinto dalla superstizione egli cominciò a ricorrere agli indovini tosto che imparò a temere la sorte, entrando nelle gole della Susiana (vedi *Curzio* V, 4 [1]). Ma dopo la sconfitta di Dario smise di consultare indovini ed àuguri finché, preso ancora dalla paura per le avverse circostanze (tradimento dei Battriani, provocatori assalti degli Sciti) e costretto a letto in seguito ad una ferita «di nuovo (come dice lo stesso *Curzio* VII, 7 [8]) ricaduto nella superstizione, illusione della mente umana, invita Aristandro, nelle cui mani aveva rimesso la propria credulità, ad indagare mediante sacrifici circa l'esito della situazione».

Come questo si potrebbero citare moltissimi esempi che dimostrano con la massima evidenza che gli uomini si trovano avvolti nella superstizione soprattutto nei momenti di paura; che tutti gli oggetti della loro falsa devozione altro non furono che fantasmi e deliri di un animo sconcolato e pavido; infine che gli indovini trionfarono soprattutto tra il popolino nei momenti di massima difficoltà per lo Stato, diventando così motivo di grave preoccupazione per i loro re. Ma data la notorietà che, credo, tali esempi godono, non penso di dover insistere su questo punto. Chiara conseguenza di tale origine della superstizione è che tutti gli uomini sono per natura soggetti alla superstizione stessa (cheché ne dicano altri, secondo i quali il fenomeno deriverebbe dalla confusa idea della divinità posseduta da tutti i mortali).

Una seconda conseguenza è costituita dalle caratteristiche necessariamente varie ed incostanti della superstizione, come sono quelle di ogni delirio della mente e di ogni impulso della follia. Ultima conseguenza è che la superstizione è sostenuta esclusivamente dalla speranza, dall'odio, dall'ira e dall'inganno, dato che essa trae la sua origine non dalla ragione, ma dalla sola sensibilità e per di più da una appassionata sensibilità. Perciò la facilità con cui gli uomini si lasciano irretire da ogni genere di superstizione è pari soltanto alla difficoltà di renderli costanti in uno solo di tali generi; anzi, poiché l'uomo del volgo vive sempre in uno stato di infelicità, esso non trova mai durevole soddisfazione e soltanto lo seduce ciò che ha sapore di

novità e che non si è ancora rivelato illusorio.

Questa incostanza fu la causa di molti disordini e di guerre atroci; infatti (come risulta chiaro da quanto ora detto e da quanto anche *Curzio* ha giustamente notato nel libro IV, 10 [7]) «Nessun mezzo è più efficace della superstizione al governo della moltitudine » che perciò è facilmente indotta, sotto l'apparenza della devozione, ora ad adorare come dèi i suoi re, ora a maledirli e a detestarli come sciagura comune del genere umano. Ecco perché, ad evitare questi pericolosi ondeggiamenti, ci si è tanto preoccupati di rivestire la religione — vera o falsa che fosse — di un esteriore cerimoniale che la rendesse superiore ad ogni circostanza e la facesse oggetto di una zelantissima e continua osservanza da parte di tutti. In questo riuscirono benissimo i Turchi i quali ritengono sacrilego perfino il discuterne e soffocano il giudizio dell'individuo sotto tanti pregiudizi da non lasciar posto nella mente alla retta ragione, neppure per esprimere un dubbio.

Or dunque, se è vero che il segreto più grande e il massimo interesse del regime monarchico consistono nel mantenere gli uomini nell'inganno e nel nascondere sotto lo specioso nome di religione la paura con cui essi devono essere tenuti sottomessi, perché combattano per la loro schiavitù come se fosse la loro salvezza e non stimino viltà, ma sommo onore spargere il proprio sangue è sacrificare la propria vita per il vanto di un sol uomo, è altrettanto vero che in una libera comunità non si potrebbe né pensare né tentare di realizzare nulla di più funesto. Infatti è completamente in contrasto con la pubblica libertà soffocare coi pregiudizi il libero giudizio del singolo o comunque conculcarlo.

D'altra parte le sedizioni scatenate con pretesto religioso traggono unica ed evidente origine dall'istituzione di leggi riguardanti i problemi speculativi e dalla condanna delle opinioni considerate criminose alla stregua dei delitti comuni. Allora i sostenitori e i seguaci di quelle opinioni vengno sacrificati non alla salvezza pubblica, ma solo all'odio ed alla ferocia degli avversari. E se le leggi dello Statò *condannassero solo le azioni e lasciassero immuni da pena le parole*², le sedizioni del genere sopra detto non potrebbero ammantarsi di alcuna apparenza giuridica e le controversie non finirebbero in sedizioni. Ora, poiché ci è toccato il raro privilegio di vivere in una repubblica nella quale a ciascuno sono concesse completa libertà di giudizio e libera scelta del culto divino più conforme alle proprie inclinazioni; in una repubblica nella quale nulla è più prezioso e più dolce della libertà, io ho creduto di non fare cosa né sgradita né inutile dimostrando che non solo questa libertà, se concessa, non pregiudica il sentimento religioso e la pace civile, ma anzi, se soppressa, provoca con la propria rovina la rovina della pace civile e del sentimento religioso stesso. Questa è la tesi principale che mi son

proposto di dimostrare in questo trattato.

In vista di ciò è stato necessario prima di tutto indicare i principali pregiudizi riguardanti la religione, cioè a dire i segni del nostro antico servaggio, e in secondo luogo i pregiudizi riguardanti il diritto dell'autorità sovrana; diritto che molti con un arbitrio che si può chiamare sfrontatezza cercano di strapparle nella sua parte sostanziale, staccando così dalla detta autorità, sotto l'apparente pretesto della religione, l'animo delle masse, ancora soggette alla superstizione pagana, allo scopo di ricondurle completamente alla schiavitù. Chiarirò ora brevemente l'ordine di questa mia dimostrazione non senza prima avere illustrato i motivi che mi hanno spinto a scrivere.

Ho spesso osservato con stupore che gli uomini che si vantano di professare la religione cristiana, cioè l'amore, la gioia, la pace, la continenza e la lealtà con tutti, lottano tra loro con grandissima ostilità e nutrono quotidianamente un odio più che acerbo, tanto che sarebbe più facile riconoscere la fede di ognuno di essi da questa pratica di violenze che non da quella dottrina. In effetti la situazione è tale che per conoscere la fede di ciascuno, se cioè sia cristiano o turco o giudeo o pagano, basta osservarne il comportamento e l'abito, basta sapere se frequenta questa o quella chiesa o infine se aderisce a questa o a quella opinione e giura nella parola di questo o di quel capo. Per il resto vivono tutti allo stesso modo.

Cercando dunque la causa di questo male, mi resi conto che l'origine di esso andava trovata nel fatto che per il volgo religione significa tributare sommo onore al clero e ritenere dignità i ministeri ecclesiastici e fonte di prebende il loro esercizio. Infatti appena nella Chiesa ebbe inizio tale abuso, subito tutti i peggiori furono presi dalla più accesa brama di amministrare gli uffici sacri e così lo zelo nel propagare la religione di Dio degenerò in sordida avidità ed ambizione, il tempio stesso degenerò in teatro e in esso non si udivano più dottori della Chiesa, ma oratori, nessuno dei quali era pervaso dal desiderio di istruire il popolo, ma da quello di farselo ammiratore.

Il loro intento era quello di biasimare pubblicamente gli oppositori, di insegnare solo il nuovo e l'insolito e ciò che potesse maggiormente destare la meraviglia della gente. Ecco che allora nacquero come necessaria conseguenza i grandi dissensi, invidia e l'odio che il passar del tempo non potè in alcun modo sedare. Non fa dunque meraviglia se dell'antica religione non è rimasto che il culto esteriore (con cui il volgo più che adorare sembra adulare Dio) e se la fede si è ridotta ormai a credulità e pregiudizi. E che pregiudizi! Essi rendono gli uomini bruti, da esseri razionali quali erano, impedendo completamente all'individuo il libero uso del proprio giudizio e la distinzione del vero dal falso; essi sembrano appositamente escogitati

per spegnere del tutto il lume dell'intelletto.

L'attaccamento dei fedeli e la religione (oh, Dio immortale!) dipendono da assurdi misteri e proprio coloro che dispregiano la ragione e rifiutano e condannano l'intelletto come naturalmente corrotto godono la fama, ingiusta quant'altra mai, di possedere l'illuminazione divina. Ma se possedessero una sola scintilla del lume divino non andrebbero tanto superbi della loro pazzia, ma imparerebbero ad onorare Dio con maggior saggezza e, come già fecero nell'odio, così si distinguerebbero tra gli altri nell'amore e non perseguirebbero con tanta ostilità chi da loro dissente, ma piuttosto ne avrebbero misericordia (se è vero che si preoccupano della salvezza di costoro e non della propria terrena fortuna).

Inoltre, se veramente possedessero qualche lume divino, lo si constatarebbe dal loro insegnamento. In effetti posso ammettere che essi nutrono una sconfinata ammirazione per i profondissimi misteri della Scrittura; però non vedo che cosa d'altro abbiano insegnato se non le speculazioni di Aristotele e di Platone a cui, per non apparire seguaci dei Gentili, hanno adeguato la Scrittura. Così non bastò loro accogliere le pazzie dei Greci, ma vollero che i profeti fossero in accordo col delirio di quelli. E questa è la chiara dimostrazione che essi nemmeno in sogno colgono l'ispirazione divina della Scrittura e quanto più ne ammirano i misteri tanto più palesano non già una fede consapevole, ma la loro compiacente approvazione nei riguardi della Scrittura. Il che risulta anche dal presupposto fondamentale accolto dai più per comprendere la Scrittura e trarne il vero significato: che essa sia cioè in ogni sua parte verace e divinamente ispirata. Ma questa dovrebbe essere la conclusione derivante da un severo esame che porti alla comprensione del testo; invece essi stabiliscono come norma interpretativa pregiudiziale quello che molto meglio apprenderemmo leggendo la Scrittura stessa, la quale non richiede il sostegno di umane suggestioni.

Considerando dunque che il lume naturale è tenuto in dispregio e anzi da molti persino condannato come fonte di empietà, che le suggestioni umane son ritenute insegnamenti divini e che la credulità è presa per fede, che nella Chiesa e nello Stato si sollevano con appassionata animosità le controversie dei filosofi; accorgendomi che questo costume genera ferocissime ostilità e dissidi, dai quali facilmente gli uomini sono portati alla sedizione, nonché molti altri mali che qui sarebbe troppo lungo enumerare, ho fermamente deciso di sottoporre la Scrittura ad un nuovo libero e spassionato esame e di non fare nessuna affermazione e di non accettare come suo insegnamento nulla di cui non potessi avere dal testo una prova più che evidente.

Seguendo questa norma di prudenza ho quindi elaborato un metodo

per l'interpretazione dei testi sacri, munito di esso, mi sono posto anzitutto il problema dell'essenza della profezia, della causa per cui Dio si rivelò ai profeti e dei motivi per cui i profeti furono a Dio accettati, cioè se ciò sia avvenuto perché essi concepirono sublimi pensieri su Dio e sulla natura o perché nutrirono soltanto un profondo sentimento religioso. La soluzione di questi problemi mi ha permesso di stabilire facilmente che l'autorità dei profeti riveste importanza solo in ciò che riguarda la pratica della vita e la vera virtù; per il resto le loro opinioni poco ci riguardano.

Chiarito ciò, passai a domandarmi quale fosse stato il motivo per cui gli Ebrei vennero detti «eletti da Dio»; e una volta assodato che tale motivo consistette solo nel fatto che Dio scelse per loro una determinata regione della terra perché là potessero vivere in sicurezza e con agio, ne trassi l'insegnamento che le leggi rivelate da Dio a Mosè furono semplicemente le istituzioni giuridiche del particolare Stato degli Ebrei e che pertanto nessuno se non gli Ebrei ebbe il dovere di accettarle, anzi nemmeno gli stessi Ebrei sono ad esse vincolati, né lo furono se non durante il periodo in cui esistette il loro Stato.

In seguito, allo scopo di determinare se dalla Scrittura sia possibile dedurre che l'intelletto umano sia per natura corrotto, ho voluto indagare se la religione universale, ossia la legge divina rivelata a tutto il genere umano per mezzo dei profeti e degli apostoli, si diversifichi da quella insegnata a sua volta dal lume naturale. Volli quindi ricercare se i miracoli si fossero verificati in contrasto con l'ordine della natura e se essi valessero a dimostrare l'esistenza e la provvidenza di Dio con certezza e chiarezza maggiori di quelle offerte da ciò che noi arriviamo a comprendere chiaramente e distintamente attraverso l'indagine delle cause prime.

Ma in realtà negli insegnamenti chiaramente espressi dalla Scrittura non ho trovato nulla che non fosse in accordo con l'intelletto e nulla che con esso fosse in contrasto. Inoltre ho constatato che i profeti non hanno insegnato che massime semplicissime, tali da essere facilmente intese da ognuno, adornandole però con uno stile e svolgendole con tali argomentazioni da far sì che l'animo della massa fosse soprattutto portato alla devozione verso Dio. Mi sono perciò fermamente persuaso che la Scrittura lascia assolutamente libera la ragione e che essa non ha nulla in comune con la filosofia, appoggiandosi tanto l'una quanto l'altra a propri fondamenti.

Per giungere ad una inequivocabile dimostrazione a questo riguardo e per dare una soluzione definitiva dell'intero problema, io espongo il metodo in base al quale interpretare la Scrittura e mostro la necessità di trarre da essa sola, e non dalle conoscenze cui perveniamo con l'ausilio del lume naturale, gli elementi per il completo intendimento della Scrittura stessa e degli insegnamenti morali in essa contenuti.

Passo quindi ad illustrare quei pregiudizi che traggono origine dal fatto che l'uomo del volgo (schiavo della superstizione e amante delle reliquie del tempo più che dell'eternità stessa) adora i libri della Scrittura più che lo stesso Verbo divino. Dimostro poi che il Verbo di Dio rivelato non è racchiuso in un determinato numero di libri, ma consiste in un semplice pensiero concepito dalla mente di Dio e rivelato ai profeti. Vale a dire: occorre obbedire a Dio col massimo impegno interiore, coltivando la giustizia e la carità.

Dimostro ancora che l'insegnamento della Scrittura si adegua alla capacità d'intendere e alle opinioni di coloro ai quali i profeti e gli apostoli solitamente predicavano il Verbo di Dio, e questo per ottenere che gli uomini l'accettassero senza avversione e con pienezza di consenso. Quindi, una volta accertati i fondamenti della fede, concludo che l'oggetto della conoscenza rivelata altro non è che l'obbedienza e che pertanto la conoscenza rivelata si distingue dalla conoscenza naturale sia per l'oggetto che per i principi fondamentali e per i mezzi. Queste due conoscenze non hanno nulla in comune, ma tanto l'una quanto l'altra si mantengono su piani diversi lungi da ogni possibilità di contraddizione e da ogni necessità di subordinazione dell'una all'altra. Inoltre, poiché l'indole degli uomini è quanto mai varia e l'uno presta maggior fede ad un'opinione, l'altro ad un'altra, e ciò che spinge l'uno al rispetto religioso muove l'altro al riso, ne traggio la conclusione, considerato quanto sopra ho detto, che a ciascuno si deve lasciare la libertà di un giudizio personale e la possibilità di interpretare i principi fondamentali della fede secondo le tendenze della propria personalità. La santità o l'empietà delle credenze di ognuno va quindi giudicata solo dalle opere. In tal modo dunque tutti potranno obbedire a Dio in piena libertà e sincerità e solo la giustizia e la carità saranno da tutti tenute in pregio.

Data così la dimostrazione che la libertà è a tutti concessa dalla legge divina rivelata, io vengo a trattare la seconda parte della questione e cioè che tale libertà si può e si deve concedere senza temere di arrecar pregiudizio alla pace civile e al diritto dell'autorità sovrana e che la libertà stessa non si può sopprimere senza grande pericolo per la pace e senza gran danno per l'intera comunità. Per giungere a questa dimostrazione io parto dal diritto naturale dell'individuo. Esso si estende fin dove si estende il desiderio e la possibilità dell'individuo stesso; nessuno per diritto di natura è obbligato a vivere secondo l'altrui volere, ma ognuno è garante della propria libertà. Dimostro poi che non rinuncia effettivamente a questo diritto se non chi trasferisce ad altri il potere della propria difesa; è necessario perciò che detenga in assoluto tale diritto naturale colui al quale ciascun individuo ha trasmesso, insieme al potere della propria difesa, anche il proprio diritto a vivere come gli piace.

Dimostro quindi che coloro che detengono il potere sovrano trovano soltanto nella loro potenza i limiti del proprio diritto e sono essi soli i garanti del diritto e della libertà, mentre tutti gli altri hanno il dovere di agire sempre in conformità del volere di quelli. Ma poich  nessuno pu  privarsi del proprio potere di difendersi fino al punto di spogliarsi della propria umanit , ne concludo che nessuno pu  alienare totalmente il proprio diritto naturale. Anche in qualit  di suddito ciascuno mantiene per un diritto che pu  dirsi naturale alcune prerogative che non possono essergli tolte senza procurare grande pericolo allo Stato e che pertanto o vengono a lui tacitamente concesse o sono da lui espressamente pattuite con chi detiene il pubblico potere.

Dopo queste considerazioni passo ad un esame abbastanza ampio dello Stato ebraico e, incidentalmente, anche di particolari degni, a me sembra, di essere conosciuti, al fine di mostrare perch  e per volere di chi la religione cominci  ad assumere forza di legge. Chiarisco in seguito che i detentori del potere sono garanti ed interpreti non solo del diritto civile, ma anche di quello religioso e che essi soli hanno il diritto di decidere che cosa sia giusto e che cosa sia ingiusto, ci  che sia santo e ci  che sia empio. Concludo infine che essi possono mantenere tale diritto nel migliore dei modi e possono conservare il sommo potere in piena sicurezza solo a patto che si conceda ad ognuno la libert  di pensiero e la libert  di espressione.

Ecco, o lettore filosofo, quello che sottopongo al tuo esame e che spero non ti riesca sgradito, data l'importanza e l'utilit  dell'argomento dell'opera intera cos  come dei singoli capitoli. Altro aggiungerei qui, ma non voglio che questa prefazione raggiunga le proporzioni di un volume, tanto pi  che io credo che gli argomenti pi  importanti sian gi  pi  che noti ai filosofi, mentre a quelli che filosofi non sono non raccomando neppure questo trattato, non nutrendo speranza alcuna che esso sar  loro in qualche modo gradito.

So bene infatti con quanta tenacia restano abbarbicati nello spirito quei pregiudizi che l'animo accoglie sotto le sembianze della religiosit . So anche che   impossibile liberare il volgo dalla superstizione come   impossibile liberarlo dalla paura. So infine che la costanza del volgo non   che ostinazione e che esso non   guidato dalla ragione, ma   trascinato alla lode o al biasimo dal solo impulso. Non invito dunque a leggere questo mio scritto n  il volgo, n  tutti quelli che si trovano in balia delle passioni volgari; anzi preferirei che lo trascurassero piuttosto che vedermeli ostili in seguito ad una interpretazione malevola. Cos  infatti essi si comportano di solito, e mentre non arrecano a s  nessun vantaggio, nuocciono agli altri che neiresercizio della filosofia seguirebbero un libero metodo d'indagine se non si trovassero ostacolati dalla persuasione che la ragione debba

fare da ancella alla teologia. Confido invece che a questi ultimi, in quanto spiriti liberi, questa mia opera sarà utilissima.

E ora, poiché forse molti non avranno né il tempo né l'animo di leggere in tutta la sua estensione questo libro, sento l'obbligo di far loro presente anche qui (come farò alla fine del presente trattato) che io sono completamente disposto a sottomettere quanto ho scritto all'esame ed al giudizio dell'autorità sovrana del mio paese, pronto a ritirare di quanto ho detto tutto ciò che essa giudicasse contrario alle leggi patrie o dannoso alla sicurezza della comunità. Sono un uomo, lo so, ed è possibile che io abbia errato³, ma ho cercato con ogni cura di non incorrere nell'errore e soprattutto di far sì che, qualunque cosa io scrivessi, fosse pienamente conforme alle leggi della patria, al sentimento religioso e alla dirittura morale.

1. Curzio Rufo visse nel I secolo d. C. e scrisse una storia *De rebus Alexandri Magni* in 10 libri a noi pervenuta mancante dei primi due libri.

2. Da TACITO, *Annali*, I, 72: «facta arguebantur, dieta impune erant».

3. Secondo le famose massime latine: «Homo sum, immani nil a me alienum puto» (TERENZIO, *Heauton.* 77) e «Cuiusvis hominis est errare, nullius nisi insipientis in errore perseverare» (CICERONE, *Filipp.* XII, 5).

CAPITOLO I

LA PROFEZIA

Profezia, ovvero rivelazione, è conoscenza sicura di un fatto comunicata agli uomini da Dio. Profeta è colui che interpreta le rivelazioni divine per coloro che non sono in grado di avere una conoscenza sicura dei contenuti della divina rivelazione e che pertanto possono solo accettarli con un semplice atto di fede. In effetti il profeta è chiamato dagli Ebrei *nabi*,^a cioè oratore e interprete, ma nella Scrittura il termine è sempre usato per indicare l'interprete di Dio, come si desume da *Esodo*, VII, 1. In questo passo Dio dice a Mosè: «Ecco io faccio di te il dio del Faraone e Aronne tuo fratello sarà il tuo profeta». È come se dicesse: Aronne, interpretando per il Faraone le tue parole, avrà il ruolo di profeta e perciò tu sarai come il dio del Faraone o come chi ne fa le veci.

Parleremo dei profeti nel capitolo seguente, qui tratteremo della profezia. Dalla definizione che ne abbiamo data discende che si può chiamare profezia la conoscenza naturale, giacché le conoscenze raggiunte con l'ausilio del lume naturale dipendono unicamente dalla conoscenza di Dio e dai suoi eterni decreti. Ma questa conoscenza naturale, in quanto dipende da principi fondamentali comuni a tutti gli uomini, è accessibile a tutti; e proprio per questo non è tenuta in molto pregio dal volgo, tutto teso com'è, nel suo disprezzo per i doni naturali, verso ciò che è strano e stravagante ed alieno dalla propria natura.

Perciò quando il volgo parla di conoscenza profetica esclude la conoscenza naturale che pure ha lo stesso diritto dell'altra (qualunque essa sia) di esser chiamata divina, dal momento che ci è dettata dalla natura di Dio, nella misura in cui ne partecipiamo, e dai decreti divini. L'unica differenza tra la conoscenza naturale e l'altra, da tutti chiamata divina, consiste nel fatto che quest'ultima si estende al di là dei limiti della conoscenza naturale e non si possono concepire come sue cause le leggi della natura umana in sé considerate. Ma per quanto riguarda la certezza che la conoscenza naturale comporta e la fonte da cui proviene (cioè Dio), questa non è per nulla inferiore alla conoscenza profetica. A meno che non si voglia pensare, o piuttosto vaneggiando immaginare, che i profeti abbiano avuto corpo umano e mente non umana e che quindi il loro sentire e percepire appartenessero ad una natura diversa dalla nostra. Non è possibile

tuttavia denominare profeti i divulgatori del sapere naturale, per quanto divino esso sia, poiché il loro insegnamento può essere compreso ed accolto da tutti gli altri uomini con la stessa loro certezza e qualificazione e non in base ad un puro atto di fede.

Ora, la nostra mente contémme in sé obiettivamente la natura di Dio e di essa partecipa e per questo solo motivo ha la capacità di formare certe nozioni che danno ragione delle realtà naturali e ci sono di insegnamento per la vita pratica: possiamo dunque a rigore stabilire come causa prima della rivelazione divina la natura della mente umana nella misura in cui la concepiamo come ho detto. Tutto ciò che noi comprendiamo in modo chiaro e distinto ci è infatti suggerito dall'idea di Dio (come si è sopra indicato) e dalla natura, non già con l'ausilio di parole, ma in un modo molto migliore e perfettamente adeguato alla natura della mente. E di ciò senza dubbio ha fatto personale esperienza chi ha provato il piacere della certezza intellettuale. Ma poiché è mio particolare proposito parlare soprattutto degli argomenti che riguardano la Scrittura, circa il lume naturale può bastare quello che ho detto.

Passo dunque a trattare più ampiamente le altre cause e gli altri mezzi con cui Dio rivela agli uomini ciò che supera i limiti della conoscenza naturale ed anche ciò che non supera quei limiti (infatti non si vede perché Dio non possa comunicare agli uomini con procedimento diverso quello che noi a nostra volta conosciamo per mezzo del lume naturale). Comunque è solo dalla Scrittura che noi dobbiamo trarre la materia del nostro discorso, giacché su ciò che trascende i limiti del nostro intelletto non possiamo dire altro se non ciò che le parole o gli scritti degli stessi profeti ci tramandano. E poiché al giorno d'oggi, per quanto io sappia, non abbiamo alcun profeta, non ci resta che esaminare i sacri volumi che i profeti antichi ci hanno lasciato, ma attenendoci a questo principio precauzionale: non avizzeremo alcuna recisa affermazione e non attribuiremo agli stessi profeti alcun pensiero che non sia stato da essi chiaramente espresso.

A tal proposito va subito notato che i Giudei non fanno mai menzione delle cause mediate o particolari, né le prendono in considerazione, ma di ogni circostanza, per quel senso di religiosa pietà che comunemente è chiamato devozione, riferiscono la causa a Dio. Per esempio, se guadagnano in una speculazione commerciale, essi affermano che quel guadagno è stato loro procurato da Dio; se sentono un comune desiderio di qualche oggetto, essi dicono che Dio ha disposto così il loro cuore e ancora: se pensano qualcosa, ritengono che Dio abbia loro parlato. È logico quindi che non si debba considerare profezia o conoscenza soprannaturale tutto ciò che la Scrittura riferisce come detto a qualcuno da Dio; ma solo quello che la

Scrittura riferisce espressamente come profezia o rivelazione o che tale risulta dalle circostanze della narrazione. La lettura dei testi sacri ci dimostra dunque che ogni rivelazione divina fatta ai profeti si attuò o mediante parole o mediante apparizioni o mediante i due mezzi contemporaneamente, cioè parole e apparizioni.

Le parole ed anche le apparizioni o furono accadimenti reali ed esterni all'immaginazione del profeta nel momento in cui udiva o vedeva, oppure furono immaginarie; ed in effetti la capacità immaginativa del profeta era in una disposizione tale, anche nei momenti di veglia, da procurargli la netta sensazione di udire parole o avere rappresentazioni. Così fu con voce reale che Dio rivelò a Mosè le leggi che voleva fossero prescritte agli Ebrei, e ciò risulta dall'*Esodo*, XXV, 22, dove dice: «E là sarò davanti a te e parlerò con te da quella parte del propiziatorio³ che è tra i due Cherubini». Il che dimostra che Dio si servì di una voce reale, dal momento che Mosè, ogni volta che avesse voluto, trovava là Dio disposto a parlargli. Questa sola, come ora dimostrerò, fu una voce reale, quella cioè con cui venne profferita la legge.

Sarei tentato di credere che fu voce reale quella con cui Dio chiamò Samuele, poiché in 1° *Samuele*, III, v. ultimo, è detto: «Di nuovo apparve in Silo Dio a Samuele, poiché Dio si manifestò a Samuele in Silo con la parola di Dio». Il che equivarrebbe a dire che l'apparizione di Dio a Samuele altro non fu che una manifestazione di Dio a Samuele attraverso la parola; cioè Samuele udì Dio che gli parlava. Tuttavia, costretti come siamo a distinguere la profezia di Mosè⁴ da tutte le altre profezie dei profeti, dobbiamo necessariamente ammettere che questa voce udita da Samuele fu immaginaria. E questa è la conclusione che procede anche dal fatto che quella voce riproduceva il timbro della voce di Eli, che Samuele era soprattutto solito udire e che perciò gli era dato immaginare con molta facilità. Infatti, sentitosi chiamare tre volte da Dio, credette di essere chiamato da Eli. Fu immaginaria anche la voce che udì Abimelec. È detto infatti in *Genesi*, XX, 6: «E Dio gli disse in sogno ecc.». In questo caso dunque egli poté accogliere nell'immaginazione la volontà di Dio non in uno stato di veglia, ma solo in sogno (in uno stato cioè in cui l'immaginazione per natura è quanto mai disposta a raffigurarsi ciò che non esiste).

Secondo il parere di alcuni Giudei le parole del Decalogo non furono profferite da Dio; gli Israeliti avrebbero udito solo un frastuono che non si definì in parole realmente articolate e durante questo frastuono avrebbero percepito con processo puramente mentale le leggi del Decalogo. Un tempo dividevo anch'io questa congettura perché vedevo che le parole del Decalogo contenuto nell'*Esodo* son diverse da quelle del Decalogo contenuto nel *Deuteronomio*. Da ciò

sembra conseguire (poiché Dio ha parlato una sola volta) che il Decalogo non intende riportare le precise parole di Dio, ma solo esporne il pensiero. Però se non si vuole far violenza al testo della Scrittura, bisogna senz'altro ammettere che gli Israeliti abbiano udito una voce reale. La Scrittura infatti dice espressamente in *Deuteronomio*, V, 4: «Dio parlò con voi faccia a faccia ecc.», cioè nel modo in cui due uomini solitamente si comunicano i loro pensieri col mezzo intermediario dei loro corpi. Credo perciò che sia più conforme alla Scrittura il ritenere che Dio creò in realtà una vera voce tramite la quale rivelò il Decalogo. Quanto alle ragioni della differenza, nelle parole e nei procedimenti espositivi, tra l'una e l'altra versione, rimando al Capitolo VIII dove esse si trovano esposte.

Comunque nemmeno così si elimina ogni difficoltà, perché non sembra una lieve assurdità affermare che una realtà creata, dipendente quindi da Dio allo stesso modo che ogni altra creatura, potesse esprimere e spiegare a titolo proprio l'essenza o l'esistenza di Dio di fatto o a parole, dicendo cioè in prima persona: «Io sono Geova, Dio tuo, ecc.». È ben vero che quando si dice per mezzo della bocca «ho capito», non si pensa che sia stata la bocca a capire, ma solo la mente dell'uomo che ha pronunciato quelle parole; perché la bocca è connessa alla natura dell'uomo che pronunzia quelle parole e colui, cui è rivolto il discorso, possiede una nozione della natura dell'intelletto: quindi chi ascolta facilmente capisce attraverso il paragone con se stesso che quelle parole son da riferire alla mente di chi parla. Ma gli Ebrei, che desideravano comunicare con Dio per acquistare certezza della sua esistenza, non conoscevano nulla di lui se non il nome; non vedo perciò come potè essere soddisfatta la loro richiesta attraverso un essere creato (che non è connesso con Dio più di quanto lo sia ogni altra creatura, né è legato alla natura divina) il quale dicesse: «Io sono Dio». Allora, se Dio avesse mosso le labbra di Mosè, ma che dico di Mosè!, se avesse mosso la bocca di un animale qualunque a pronunciare quelle parole e a dire: «Io sono Dio», avrebbero con ciò essi inteso che Dio esiste?

D'altra parte, la Scrittura sembra affermare recisamente che fu Dio stesso a parlare (e perciò discese dal cielo sopra il monte Sinai) e che non solo i Giudei lo udirono, ma gli uomini autorevoli persino lo videro (vedi *Esodo*, XXIV); inoltre la legge rivelata a Mosè, cui nulla poteva essere aggiunto o tolto e che fu istituita come legge nazionale, non prescrive mai che si creda che Dio sia incorporeo e che non abbia immagine o figura di sorta. Essa insegna che Dio esiste e prescrive che si creda in lui e lo si adori come unico Dio. E soltanto perché i Giudei non abbandonassero quel culto la legge proibì di concepire e di dar forma ad una qualsiasi raffigurazione di lui. Infatti dal momento che non avevano visto l'immagine di Dio, avrebbero potuto realizzare solo

un'immagine necessariamente riprodotte un'altra creatura da essi vista e non già un'immagine che riproducesse Dio. Perciò adorando Dio in tale immagine, non avrebbero pensato a Dio, ma alla realtà da quell'immagine riprodotta e in tal modo avrebbero tributato ad essa l'onore e il culto da rendersi a Dio.

Ma la Scrittura indica chiaramente che Dio possiede un'apparenza visibile e Mosè, quando udiva Dio parlare, la vide, ma poté osservarne solo la parte posteriore. Perciò sono sicuro che qui si nasconda un mistero di cui più avanti⁵ parlerò più diffusamente. Ora seguirò a riportare i passi della Scrittura che chiariscono i mezzi con cui Dio rivelò agli uomini i propri voleri.

Che una rivelazione si sia effettuata attraverso le sole apparizioni risulta evidente dal 1° *Paralipomeni*, XXI [16] in cui si rappresenta Dio che manifesta la propria ira a Davide attraverso l'angelo che tiene in mano la spada. Così successe anche a Balaam. Maimonide⁶ ed altri pretendono che questa storia e come questa tutte quelle che narrano dell'apparizione di un angelo come la storia di Manoa, quella di Abramo che credeva di immolare suo figlio, ecc., si riferiscano ad apparizioni avvenute nei sogni e non ammettono che qualcuno abbia potuto vedere ad occhi aperti un angelo. Ma questi son discorsi vani. In realtà essi cercano solo di forzare la Scrittura volendovi ad ogni costo vedere futilità da aristotelico, se non addirittura le loro proprie invenzioni, il che mi sembra quanto mai ridicolo. In verità, per mezzo di apparizioni non reali, ma dipendenti dalla sola immaginazione del profeta, Dio rivelò a Giuseppe il suo futuro dominio.

Attraverso apparizioni e parole Dio rivelò a Giosuè che avrebbe combattuto in favore degli Ebrei, facendogli apparire un angelo armato di spada simboleggiante il comandante dell'esercito e confermando tale rivelazione anche con le parole che Giosuè udì dall'angelo. Anche Isaia (come si narra *ivi*, VI [1 e 12]) ebbe una visione in cui gli si mostrò come la provvidenza di Dio abbandonasse il popolo. In quella visione Dio tre volte santo era assiso su un trono altissimo e gli Israeliti erano insozzati dalla lordura del peccato e quasi immersi in un letamaio e perciò lontanissimi da Dio. In queste immagini Isaia riconobbe l'infelice situazione in cui allora si trovava il popolo e dalle parole che gli furono dette, come se fossero pronunciate da Dio, ebbe la rivelazione delle disgrazie che avrebbero colpito gli Ebrei. Come questo, potrei addurre molti altri esempi traendoli dai testi sacri; credo però che essi sian già abbastanza noti a tutti.

Comunque, quanto ho detto trova ancor più chiara conferma nel testo dei *Numeri*, XII, 6 e 7 [e 8] che dice: «Se qualcuno di voi sarà profeta di Dio, io mi rivelerò a lui in una visione (cioè attraverso immagini e simboli; infatti chiama la profezia di Mosè “visione senza sacri simboli”); in sogno gli parlerò (cioè non con parole reali e con

voce vera). Non così a Mosè (io mi rivelo); con lui parlo faccia a faccia e nelle visioni e non per mezzo di enigmi; ed egli vede l'immagine di Dio», cioè: guardandomi come un simile può guardare il suo simile, non parla con me pieno di paura, come avviene invece in *Esodo*, XXXIII, 11. Non c'è dubbio perciò che gli altri profeti non abbiano udito una voce reale come ancora una volta è confermato da *Deuteronomio*, XXXIV, 10 ove è detto: «E non ci fu (propriamente: non sorse) mai in Israele un profeta come Mosè che Dio conobbe faccia a faccia», da intendersi: per mezzo della sola voce, giacché nemmeno lo stesso Mosè vide mai il volto di Dio (*Esodo*, XXXIII [,13 e sgg.]).

Nella Sacra Scrittura non trovo traccia di altri mezzi, oltre a questi, con cui Dio abbia comunicato con gli uomini e pertanto, come ho sopra dimostrato, non dobbiamo immaginarne o ammetterne altri. Facilmente si comprende che Dio ha la possibilità di comunicare direttamente con gli uomini, così come, senza il tramite di alcun mezzo corporeo, comunica la sua essenza alla nostra mente; tuttavia, perché un uomo possa percepire con la sola mente una nozione non contenuta nei principi primi del nostro conoscere e da essi non deducibile, dovrebbe essere necessariamente dotato di una mente eccellente e di gran lunga superiore a quella umana. Non credo che a tanta perfezione, distinguendosi dagli altri, sia mai giunto nessuno; se si eccettua Cristo al quale i decreti di Dio, salutari per gli uomini, furono rivelati immediatamente, senza il mezzo della parola o della visione. Così Dio si manifestò agli apostoli attraverso la mente di Cristo come un tempo s'era rivelato a Mosè mediante una voce materializzata in aria. E pertanto la voce di Cristo, come la voce che Mosè udiva, può chiamarsi voce di Dio e nello stesso senso si può anche dire che la sapienza di Dio, cioè la Sapienza che trascende l'umano, abbia assunto in Cristo la natura dell'uomo e che Cristo fu la via della salvezza.

Però è per me necessario far qui notare che io non parlo affatto di quelle affermazioni che certe chiese avanzano su Cristo, né intendo negarle, poiché ammetto con tutta sincerità di non capirle. Quanto ho ora detto è frutto di mie congetture ricavate dalla stessa Scrittura. Infatti in nessun passo ho letto che Dio apparve o parlò a Cristo, mentre ho letto che Dio si rivelò agli apostoli attraverso Cristo, che Cristo è la via della salvezza e infine che l'antica legge fu trasmessa per mezzo di un angelo e non già da Dio direttamente, ecc. Perciò, se Mosè parlava con Dio faccia a faccia come normalmente un uomo parla con un suo simile (cioè per tramite dei due corpi), Cristo comunicò con Dio come da mente a mente. Possiamo dunque inferire che, tranne Cristo, nessuno ricevette le rivelazioni divine se non con l'aiuto dell'immaginazione, cioè con l'aiuto delle parole o delle apparizioni. Pertanto, ai fini della capacità profetica, non è necessaria

una superiore perfezione della mente, ma una più vivace capacità di immaginazione. Ma di ciò tratterò più chiaramente nel capitolo successivo.

Qui dobbiamo ormai porci la questione del significato che la Scrittura intende dare allo Spirito di Dio infuso nei profeti, ovvero al fatto che i profeti parlavano per impulso dello Spirito di Dio. Per l'esame del problema è necessaria una ricerca preliminare sul significato del termine ebraico *ruagh*, generalmente interpretato come «spirito».

Il significato proprio di *ruagh* è, come è noto, «vento», ma il termine è molto spesso usato con diversi altri significati, derivati tuttavia dal primo. È infatti usato per significare:

1) *alito*, come in *Salmo* CXXXV, 17: «E nella loro bocca non c'è spirito»;

2) *fiato* cioè *respiro*, come in *1° Samuele*, XXX, 12: «E gli ritornò lo spirito», cioè riprese a respirare. Da questo dipende il significato di:

3) *energia, forza*, come in *Giosuè*, II, 11: «Né poi ci fu spirito in alcun uomo». Così *Ezechiele*, II, 2: «E venne in me lo spirito (ossia: forza) che fece sì che io mi reggessi sui miei piedi». Da questo il significato di:

4) *capacità, attitudine*, come in *Giobbe*, XXXII, 8: «Certamente nell'uomo c'è proprio lo spirito», cioè a dire: la scienza non va cercata esclusivamente nei vecchi, perché ormai mi rendo conto che essa dipende dal valore e dalla capacità particolare di ciascun uomo. Così in *Numeri*, XXVII, 18: «L'uomo in cui risiede lo spirito». Si usa poi nel senso di:

5) *opinione*, come in *Numeri*, XIV, 24: «Poiché a lui diverso fu lo spirito», cioè diversa l'opinione, ovvero diverso il pensiero. Così in *Proverbi*, I, 23: «Esprimerò a voi il mio spirito» (cioè il mio pensiero). In questo senso è usato ad indicare «volontà» cioè «decisione», «desiderio», «impulso», come in *Ezechiele*, I, 12: «Andavano dove li portava lo spirito» (cioè la volontà). Così *Isaia*, XXX, 1: «E a far alleanze e non secondo il mio spirito». E *id.*, XXIX, 10: «Poiché Dio sparse su di loro lo spirito (cioè il desiderio) di dormire». E *Giudici*, VIII, 3: «allora si placò il loro spirito», cioè l'impulso. Così *Proverbi*, XVI, 32: «Chi domina il suo spirito (cioè: desiderio) [è più forte] di chi conquista una città». Lo stesso in *id.*, XXV, 28: «L'uomo che non modera il suo spirito». E in *Isaia*, XXXIII, 11: «Il vostro spirito è un fuoco che vi consuma»⁷.

Inoltre il termine *ruagh*, in quanto significa «disposizione dell'animo», serve anche ad esprimere tutti i sentimenti e le qualità morali, come «spirito alto» che significa: superbia, «spirito dimesso» che significa: umiltà, «spirito cattivo» che significa: odio e malinconia, «spirito buono» che significa: benignità, «spirito di gelosia», «spirito

(ossia desiderio) di fornicazione», «spirito di sapienza», «di prudenza», «di forza», cioè (poiché in ebraico il sostantivo ha un uso più frequente dell'aggettivo) animo sapiente, prudente, forte, ovvero la virtù della sapienza, della prudenza, della forza, «spirito di benevolenza», ecc. Altro significato, è quello di:

6) *mente e anima*, come in *Ecclesiaste*, III, 19: «Spirito (o anima) uguale è in tutti», «E lo spirito ritorna a Dio» [*id.* XII, 7]. Indica infine:

7) *i punti cardinali* (dai venti che soffiano da quelle direzioni) ed anche i *lati* di un qualsiasi oggetto, rivolti a quelle direzioni. Vedi *Ezechiele*, XXXVII, 9 e XLII, 16, 17, 18, 19, ecc.

Si deve ancora notare che una realtà è riferita a Dio e detta «di Dio»:

1) perché riguarda la natura di Dio ed è per così dire una parte di Dio, come quando si dice «potenza di Dio», «occhi di Dio»;

2) perché è soggetta alla potestà di Dio e agisce secondo il suo cenno; così nei libri sacri i cieli sono detti: «cieli di Dio» in quanto sono il suo cocchio e la sua sede, l'Assiria è chiamata «flagello di Dio» e Nabucodonosor «servo di Dio», ecc.;

3) perché è dedicata a Dio, come «tempio di Dio», «Nazareno di Dio», «pane di Dio», ecc.

4) perché ci è stata trasmessa mediante i profeti e non rivelata dal lume naturale; così la legge di Mosè è chiamata «legge di Dio»;

5) per esprimere il grado superlativo della qualità, come «monti di Dio», cioè monti altissimi, «sonno di Dio» cioè sonno profondissimo. In tal senso va spiegato *Amos*, IV, 11 dove Dio stesso così dice: «Vi ho annientati come l'annientamento di Dio (annientò) Sodoma e Gomorra», cioè allo stesso modo di quel memorabile annientamento; né è possibile altra spiegazione, in termini propri, dato che è Dio stesso che parla. Anche la sapienza naturale di Salomone è chiamata «sapienza di Dio», cioè divina, ossia superiore alla normale. Nei *Salmi* si trova anche l'espressione «i cedri di Dio», per esprimere una grandezza fuori del comune. E in 1° *Samuele*, XI, 7 per significare una grandissima paura si dice: «E s'abbatté sul popolo uno spavento di Dio». In questo senso venivano solitamente riferite a Dio tutte quelle realtà che trascendevano la capacità di comprendere dei Giudei e le cui cause naturali erano allora ignote. Così la tempesta era chiamata «rimbroto di Dio» e i tuoni e i fulmini «frecce di Dio», perché si credeva che Dio tenesse chiusi i venti in caverne (chiamate perciò «stanze del tesoro di Dio»). Questa credenza differiva da quella dei pagani in quanto gli Ebrei ritenevano signore dei venti non Eolo, ma Dio. Ancora per lo stesso uso semantico che ho detto, i miracoli sono chiamati «opere di Dio» cioè opere meravigliose. In verità ogni realtà naturale è un'opera di Dio ed esiste e agisce per solo effetto della potenza divina. È dunque in questo senso che il salmista chiama i miracoli d'Egitto «potenza di Dio», poiché essi aprirono agli Ebrei,

lontani dall'aspettarsi qualcosa di simile, la via della salvezza nel momento dell'estremo pericolo e per la stessa ragione erano oggetto della loro più grande meraviglia. Non stupisce quindi, dato l'uso di chiamare opere di Dio le opere insolite della natura, e alberi di Dio gli alberi di insolita grandezza, l'appellativo di «figli di Dio» attribuito nella *Genesi* ad uomini fortissimi e di grande statura, sebbene essi fossero predoni empi e lussuriosi. Così in generale ogni caratteristica per cui qualcuno si distingueva da tutti gli altri era solitamente riferita a Dio non solo dagli antichi Giudei, ma anche dai Gentili: il Faraone per esempio, udita l'interpretazione del suo sogno, disse che Giuseppe era dotato della mente degli dèi ed anche Nabucodonosor disse a Daniele che egli possedeva la mente dei santi dèi. Presso i Latini poi quest'uso è frequentissimo: di ogni opera abilmente costruita si dice che è stata prodotta da una mano divina, il che, tradotto in ebraico, suonerebbe: prodotta dalla mano di Dio (a chi conosce l'ebraico l'espressione è nota).

Si possono perciò facilmente intendere e spiegare quei passi della Scrittura in cui si fa menzione dello Spirito di Dio. In certi passi «Spirito di Dio» e «Spirito di Geova» significano semplicemente: vento violentissimo, molto secco e funesto, come in *Isaia*, XL, 7: «Il vento di Geova soffiò contro di lui»⁸, cioè un vento molto secco e funesto; ed in *Genesi*, I, 2: «E il vento di Dio (cioè un vento fortissimo) si muoveva sopra l'acqua». Quelle espressioni significano poi «magnanimità»: così l'animo di Gedeone e quello di Sansone son detti nei testi sacri «Spirito di Dio», cioè animo audacissimo e pronto a tutto. Così anche qualsiasi capacità o forza fuori del comune è detta «Spirito di Dio» o «Virtù di Dio» come in *Esodo*, XXXI, 3: «E lo riempirò⁹ (cioè Beseleel) di spirito di Dio», cioè (come spiega la Scrittura stessa) d'ingegno e di abilità superiori alla condizione umana. Così *Isaia*, XI, 2: «E riposerà su di lui lo Spirito di Dio», cioè (come il profeta stesso dimostra chiaramente spiegando poi i particolari di quanto ha detto prima, secondo l'uso molto frequente nei testi sacri) la virtù della sapienza, della prudenza, della forza, ecc. Allo stesso modo la malinconia di Saul è chiamata anche «cattivo spirito di Dio», cioè profonda malinconia; tanto è vero che i servi di Saul, che chiamavano la sua malinconia «malinconia di Dio», gli consigliarono di far venire un cantore che, cantando al suono dell'arpa, gli rendesse la serenità; il che dimostra che quei servi intesero per «malinconia di Dio» una malinconia naturale¹⁰. Con «Spirito di Dio» si indica poi la stessa anima e ragione dell'uomo, come in *Giobbe*, XXVII, 3: «E lo Spirito di Dio nelle mie narici» ove si allude a quanto dice la *Genesi*, cioè che Dio spirò il soffio vitale nelle narici dell'uomo. Così *Ezechiele*, pronunciando una profezia per i morti, dice in XXXVII, 14: «E vi darò il mio Spirito e voi vivrete»; cioè: vi restituirò la vita. Nello stesso

significato è detto in *Giobbe*, XXXIV, 14: «Se lo volesse (cioè Dio) richiamerà a sé il suo Spirito (cioè l'anima che ci diede) e la sua vita». Così è pure da intendersi in *Genesi*, VI, 3: «Non ragionerà (ovvero: non deciderà) mai il mio Spirito nell'uomo, poiché egli è carne», cioè: d'ora in poi l'uomo si comporterà secondo i dettami della carne e non secondo quelli della ragione che io gli donai perché potesse decidere sul bene. Così anche in *Salmo* LI, 12, 13 «Crea in me un cuore puro, o Dio, e rinnova in me uno Spirito (cioè un desiderio) conveniente (cioè moderato); non scacciarmi dal tuo cospetto e non togliere da me lo spirito della tua santità». Poiché era credenza che i peccati provenissero solo dalla carne e che la ragione non potesse consigliare che il bene, il salmista invoca l'aiuto divino contro il desiderio della carne e la sua sola supplica è che gli sia conservata da Dio la ragione che la santità di Dio gli aveva concesso.

Dunque la Scrittura, adeguandosi al livello mentale del volgo, raffigura solitamente Dio secondo l'immagine umana e gli attribuisce la mente, l'animo e le passioni come anche il corpo e l'alito. Pertanto «Spirito di Dio» si trova spesso usato nei testi sacri per indicare l'attività mentale, cioè l'animo e la passione, la forza e l'alito di Dio. Così *Isaia*, XL, 13 dice: «Chi dispose lo Spirito di Dio?» (ossia l'animo). Cioè: chi determinò ad un certo atto di volontà l'animo di Dio, al di fuori di Dio stesso? E in *id.*, LXIII, 10: «Ed essi diedero amarezza e tristezza allo Spirito della sua santità». Da questo significato si passa all'uso frequente del termine nel senso di «Legge di Mosè», poiché essa esprime per così dire il pensiero di Dio, come fa lo stesso *Isaia*, *ibid.*, 11: «Dove è (colui) che pose in mezzo ad esso lo Spirito della sua santità?», cioè la legge di Mosè, come chiaramente si conclude da tutto il contesto del discorso. *Neemia*, IX, 20: «E desti loro lo Spirito (cioè il tuo retto pensiero) per renderli capaci di intelligenza» e si riferisce al momento in cui fu trasmessa la legge; medesima allusione anche in *Deuteronomio*, IV, 6, ove Mosè dice: «Poiché essa (la legge) è vostra scienza e vostra prudenza» ecc. Lo stesso in *Salmo* CXLIII, 10: «La tua retta volontà mi guiderà su terra piana», cioè la tua volontà a noi rivelata mi guiderà sulla retta via.

Altro significato di «Spirito di Dio» è, come ho detto, quello di «alito di Dio», che nella Scrittura viene attribuito anche impropriamente a Dio, come avviene per mente, anima e corpo, come in *Salmo* XXXIII, 6. Altro significato ancora: «potenza di Dio», «forza» o «virtù», come in *Giobbe*, XXXIII, 4: «Lo Spirito di Dio mi credò», cioè la virtù ossia la potenza di Dio o, se si preferisce, la decisione di Dio, giacché il salmista, nel suo linguaggio poetico, dice anche che i cieli furono creati per comando di Dio e tutto il loro esercito fu creato dallo Spirito ossia dal soffio della sua bocca (cioè per suo decreto, profferito, per così dire, d'un sol fiato). Ugualmente il *Salmo* CXXXIX, 7: «Dove andrò

(per essere) fuori del tuo Spirito, o dove fuggirò (per essere) fuori dal tuo cospetto?», cioè (secondo quanto risulta dal successivo sviluppo dell'argomento): dove posso andare per sfuggire alla tua potenza ed alla tua presenza?

Si usa infine nella Scrittura l'espressione «Spirito di Dio» per esprimere i sentimenti di Dio, cioè la benignità e la misericordia, come in *Michea*, II, 7: «È forse scemato lo Spirito di Dio?» (ossia la misericordia di Dio) «Queste (cioè crudeli) sono le opere sue?». Ugualmente *Zacaria*, IV, 6: «Non con l'esercito né con la forza, ma solo col mio Spirito», cioè con la sola mia misericordia. E credo che in tal senso vada inteso anche *id.*, VII, 12 e cioè: «E resero cauto il loro cuore per non obbedire alla legge e ai comandi che Dio inviò dal suo Spirito (cioè dalla sua misericordia) tramite i primi profeti». Ancora nello stesso senso dice *Aggeo*, II, 5: «E il mio Spirito (ossia la mia grazia) resta tra voi, non abbiate timore». L'espressione di *Isaia*, XLVIII, 16: «Ma ora il signore Iddio e il suo Spirito mi mandarono» può intendersi come: animo e misericordia di Dio o anche come: pensiero di Dio rivelato nella legge; infatti dice: «Da principio (cioè la prima volta che venni a voi per predicarvi l'ira di Dio e la sua sentenza emessa contro di voi) non ho parlato in segreto, ma dal momento in cui essa fu (emessa) io fui presente a voi» (come egli stesso testimoniò al capitolo VII); ed ora io sono lieto messaggero e inviato per misericordia di Dio per cantare il vostro ristabilimento. Quell'espressione di *Isaia* si può anche intendere, come ho detto, «pensiero di Dio rivelato nella legge», cioè: egli è venuto ad ammonirli anche secondo il comando della legge (in *Levitico*, XIX, 17). Perciò li ammonisce nelle stesse condizioni e nello stesso modo in cui era solito ammonirli Mosè. E infine, come anche Mosè aveva detto, conclude predicando il loro ristabilimento. Tuttavia mi sembra più congruente la prima spiegazione.

Per tornare ora al nostro proposito, la spiegazione di tutti questi passi rende perspicuo il senso delle espressioni della Scrittura come «Il profeta ebbe in sé lo Spirito di Dio», «Dio infuse il suo Spirito negli uomini», «Lo Spirito di Dio e lo Spirito Santo riempiono di sé gli uomini», ecc. Tali espressioni, infatti, altro non significano che il possesso da parte del profeta di una virtù singolare e fuori del comune e un culto del sentimento religioso esercitato con particolare coerenza spirituale. In secondo luogo si vuol significare che i profeti erano in grado di cogliere la mente ossia il pensiero di Dio. Abbiamo a tal proposito dimostrato che nella lingua ebraica *spirito* significa tanto mente quanto pensiero e perciò la stessa legge, in quanto essa esprimeva il pensiero di Dio, era chiamata Spirito o mente di Dio. Pertanto l'immaginazione dei profeti, nella misura in cui era strumento di rivelazione dei decreti di Dio, poteva con ugual diritto

essere anche chiamata mente di Dio e con ugual diritto si poteva dire che i profeti avessero in sé la mente di Dio. E se è vero che anche nella nostra mente c'è la mente di Dio e che i suoi eterni pensieri sono in essa scolpiti (di conseguenza noi percepiamo – per usare il linguaggio della Scrittura – anche il pensiero di Dio), è anche vero che la conoscenza naturale è a tutti comune e perciò non è molto apprezzata, come ho già detto, dagli uomini e soprattutto non lo fu dagli Ebrei che vantavano la loro superiorità su tutti; anzi essi erano soliti disprezzare tutte le altre genti e, conseguentemente, la scienza a tutti comune. Infine si diceva che i profeti possedessero lo spirito di Dio perché gli uomini, ignorando le cause della conoscenza profetica, nutrivano per essa stupore ed ammirazione e perciò la riferivano a Dio, come facevano per tutti gli altri prodigi, e la chiamavano solitamente «conoscenza di Dio».

Possiamo dunque affermare senza esitazioni che i profeti hanno colto le rivelazioni divine solo con l'ausilio dell'immaginazione, cioè mediante parole o immagini ora reali ora immaginate. In realtà, poiché nella Scrittura non si trova menzione di altri mezzi che di questi, non ci è lecito, come già ho mostrato, supporne altri. D'altra parte alla domanda: secondo quali leggi naturali un tal fatto possa essere avvenuto, confesso di non saper rispondere. Potrei sì dire, come altri han detto, che avvenne per opera della potenza divina, ma mi sembrerebbe di parlare a vuoto, perché ciò equivarrebbe a voler spiegare la forma di una determinata singola realtà facendo ricorso ad un termine trascendentale. Tutto in realtà è stato creato per opera della potenza divina, anzi poiché la potenza della natura non è che la potenza di Dio, è chiaro che noi non comprendiamo la potenza di Dio nella misura in cui ignoriamo le cause naturali. È perciò stolto ricorrere alla potenza divina ogni volta che di un certo fatto noi ignoriamo la causa naturale, cioè la potenza stessa di Dio. Del resto non è nemmeno necessario per noi conoscere la causa della conoscenza profetica, perché, come già ho ricordato, il nostro compito è solo quello di condurre un'indagine sugli insegnamenti della Scrittura al fine di trarre da quegli insegnamenti — intesi come dati rientranti nell'ordine naturale — le nostre conclusioni. Le loro cause, pertanto, non ci interessano.

Se dunque la divina rivelazione fu recepita dai profeti con l'ausilio dell'immaginazione, non può essere messa in dubbio la loro possibilità di percepire molti oggetti trascendenti i limiti dell'intelletto; con le parole e con le immagini si può giungere infatti alla formazione di idee di gran lunga più numerose di quelle che si formano in base a quei soli principi fondamentali e a quelle sole nozioni sulle quali poggia tutta la nostra conoscenza naturale. E si capisce anche perché i profeti hanno appreso e trasmesso ogni insegnamento in forma di

parabola o di enigma e perché abbiano dato espressione corporea ad ogni verità spirituale: tutti questi modi di espressione sono infatti maggiormente congruenti con la natura dell'immaginazione. Né ci stupiremo più se la Scrittura o i profeti si esprimono in maniera tanto impropria ed oscura sullo Spirito, cioè sulla mente di Dio, come in *Numeri* XI, 17 e in *1° Re*, XXII, 21, ecc. e nemmeno se Michea vide Dio seduto, se Daniele vide Dio nell'aspetto di un vecchio vestito di bianche vesti, se Ezechiele in forma di fuoco, se coloro che stavano vicino a Cristo videro lo Spirito Santo discendere in forma di colomba, se gli apostoli lo videro come lingue di fuoco, se infine Paolo, al momento della conversione, vide una luce vivissima. Tutte queste visioni infatti convengono perfettamente con le immagini con cui il volgo si figura Dio e gli Spiriti.

Si noti da ultimo che la facoltà immaginativa è capricciosa ed incostante e perciò l'attività profetica non durava a lungo nei profeti, né era frequente, ma molto rara, cioè si realizzava presso un numero esiguo di uomini e per di più raramente. Queste conclusioni ci inducono ormai a chiederci donde i profeti potevano trarre certezza di ciò che percepivano solo attraverso l'immaginazione e non in base a stabili principi della ragione. Ma anche quanto può dirsi a questo riguardo deve essere tratto dalla Scrittura, dal momento che (come ho già detto) non possediamo una vera scienza del fenomeno, cioè a dire non possiamo spiegarlo attraverso le cause prime.

L'insegnamento della Scrittura riguardante la certezza che i profeti avevano sarà da me esposto nel capitolo seguente, in cui mi propongo, appunto, di trattare dei profeti.

a. Quando la terza lettera radicale di una parola è una delle cosiddette lettere «quiescenti», di solito viene omessa e in sua vece si raddoppia la seconda lettera del tema. Così da [qillàh] omettendo [he] quiescente si ha [qolel] e quindi [qol]; così da [nibbà] si ha [novev] donde [niv sefatàym] = linguaggio o discorso; così da [bazà] si ha [bazaz] oppure [buz] ([shagà mishgà, shagag shug; hamà hamam; balà badai bai'al]). L'interpretazione che Rabbi Schelom Jarghi¹ ha dato della parola [nibbà] è dunque ottima, ed a torto Aben Hgeza², che non altrettanto bene conosce la lingua ebraica, la critica. È inoltre da notare che il nome [nevu'à] = profezia è generico e comprende ogni genere di profezia; mentre gli altri termini sono più specifici e riguardano in particolare i singoli generi di profezia, il che credo che ai dotti sia noto (infatti non hanno altri significati, oltre a quelli). (Annotazione I).

1. Salomon Jarghi fu dotto rabbino del secolo XII, autore di un commentario al Pentateuco. Col nome Jarghi, però, è stato anche interpretato (erroneamente) l'acrostico *Rashi* tratto dal nome di Salomone Isaacide.

2. Abraham ibn Ezra (Toledo 1092 - Roma 1167), teologo, filosofo, matematico ed astrologo. Fece conoscere il pensiero degli Ebrei residenti in paesi musulmani agli Ebrei europei, scrisse opere di ispirazione neoplatonica e fu uno dei più fecondi e

famosi commentatori delTA.T.

b. Cioè interpreti di Dio. Infatti è interprete di Dio chi interpreta le divine volontà rivelategli per altri che non hanno avuto tale rivelazione e che, nell' accoglierle, si basano solo sull'autorità del profeta e sulla fiducia che in lui ripongono. Se gli uomini che ascoltano i profeti diventassero a loro volta profeti, come diventano filosofi quelli che ascoltano i filosofi, allora il profeta non sarebbe l'interprete dei divini decreti, perché i suoi ascoltatori si baserebbero non più sulla testimonianza e sull'autorità del profeta, ma sulla stessa divina rivelazione e sulla testimonianza interiore, come succede al profeta stesso. Così i sovrani sono interpreti del diritto del loro regno, perché le leggi da essi prescritte sono garantite dalla sola autorità del sovrano stesso e si appoggiano esclusivamente sulla sua testimonianza. (Annotazione II).

3. Propriamente: dal coperchio. Si tratta della lastra d'oro, incastrata nel coperchio dell'arca dell'alleanza, detta appunto «propiziatorio».

4. Il carattere del tutto peculiare e preminente della profezia di Mosè era stato sostenuto da Maimonide al quale si attenne la tradizione rabbinica.

5. Vedi cap. XIV.

6. Maimonide (Mosheh ben Maymon, Cordova 1135 - Il Cairo 1204), la figura di maggior rilievo del giudaismo medievale, sosteneva che le verità scoperte dalla ragione non possono essere in contrasto con quelle offerte dalla rivelazione. Nell'elaborazione del proprio sistema filosofico egli tentò di adattare il pensiero aristotelico all'insegnamento biblico, affermando che ogni contrasto tra filosofia e rivelazione dipende o da una deficienza della prima o da un'errata interpretazione della seconda. Perciò risolveva i contrasti tra le acquisizioni della ragione e i dati della rivelazione ricorrendo all'interpretazione allegorica dei passi della Scrittura, specialmente di quelli in cui Dio è rappresentato antropomorficamente. Sosteneva: l'esistenza, l'unicità, l'incorporeità e l'eternità di Dio; il dovere di adorare soltanto Dio; la veridicità della profezia; la superiorità della profezia di Mosè; la divinità e l'immutabilità della *Toràh* (dottrina); l'esistenza del premio e della punizione ultraterreni per le azioni umane; la futura venuta del Messia; la resurrezione dei morti. Principali scritti: un commento, in arabo alla *Mishnàh* (legge), un codice di diritto talmudico (*Mishnàh Toràh*), la «Guida per gli incerti» (*Moreh nebukim*) dedicata al rapporto tra filosofia e religione, che è l'opera sua più famosa. (Un esemplare di tale opera era nella biblioteca di Spinoza).

7. La Bibbia Concordata traduce: «Il mio fuoco, qual fuoco, vi divorerà»; la Vulgata: «Il vostro fuoco, come fuoco, vi divorerà»; i LXX: «Vana sarà la forza dello spirito vostro, un fuoco vi divorerà».

8. Questa parte del versetto, accolta dalla Vulgata, è omessa dalla Bibbia Concordata e dai LXX.

9. Secondo le altre versioni (Vulgata ecc.): «Io riempii».

10. 1° Samuele, XVI, 14, 15.

c. Sebbene alcuni individui abbiano delle qualità che la natura non concede ad altri, tuttavia non si dice che essi trascendono la natura umana, a meno che quelle doti loro particolari non siano tali da non poter essere concepite in conformità con la definizione di natura umana. Per esempio, il gigante ha una grandezza eccezionale, tuttavia umana. Ancora: pochissimi hanno il dono naturale di comporre poesie estemporanee e tuttavia questo pregio rientra nell'umano (e si trova chi lo fa con facilità); così pure il fatto che qualcuno immagina ad occhi aperti degli accadimenti come se li vedesse prodursi davanti a sé. Ma se esistesse qualcuno dotato di un diverso mezzo di percezione o di diversi principi fondamentali di conoscenza, costui trascenderebbe certamente i limiti della natura umana.

(Annotazione II).

CAPITOLO II

I PROFETI

Dal capitolo precedente deriva, come già ho indicato, che i profeti non furono dotati di una mente più perfetta, ma della capacità di una più vivace immaginazione. Anche i racconti della Scrittura lo provano a sufficienza. Di Saiomone si sa infatti che superò ogni altro per la sapienza, ma non per il dono della profezia. Anche quei saggissimi Eman, Darda, Calcol¹ non furono profeti, mentre ebbero il dono profetico uomini rozzi e privi di ogni cultura e persino delle semplici donne, come Agar² serva di Abramo. E questo s'accorda all'esperienza ed alla ragione: infatti quanto più uno si distingue per facoltà immaginativa, tanto meno è adatto alla pura intelligenza della realtà; viceversa quanto più uno si distingue per la capacità intellettuale e quanto più coltiva l'intelletto, tanto più attenuata possiede la potenza dell'immaginazione e tanto più la tiene soggetta e per così dire imbrigliata perché resti distinta dall'intelletto.

Perciò è del tutto fuori strada chi voglia affrontare i problemi della sapienza e della conoscenza delle realtà naturali e spirituali partendo dai libri dei profeti. E poiché le circostanze presenti, la filosofia e infine l'argomento stesso lo richiedono, ho deciso di dare qui un'ampia dimostrazione della precedente affermazione senza preoccuparmi degli schiamazzi della superstizione che sopra tutti detesta chi coltiva la vera scienza e la vera vita. E purtroppo la situazione è ormai a un punto tale che coloro i quali ammettono apertamente di non avere di Dio idea alcuna, ma di conoscerlo solo attraverso le realtà create (di cui ignorano le cause) hanno la spudoratezza di accusare di ateismo i filosofi.

Ma per svolgere ordinatamente il mio tema, mostrerò come le profezie si presentarono in modo vario non solo in ragione dell'immaginazione e del temperamento fisico di ciascun profeta, ma anche in ragione delle opinioni di cui era nutrita la sua mente; perciò la profezia non rese mai più sapienti i profeti e questo lo dimostrerò quanto prima per esteso. Anzitutto però dobbiamo qui trattare della certezza propria dei profeti, sia perché questo tema riguarda direttamente l'argomento del capitolo, sia anche perché esso è molto utile ai fini della dimostrazione del nostro assunto.

Premesso che l'immaginazione di per sé non implica per sua natura la certezza, come invece avviene per ogni idea chiara e distinta, e

premessi che necessariamente all'immaginazione deve unirsi un qualche elemento, come il raziocinio, perché si acquisti certezza su quanto s'immagina, ne segue che la profezia, in quanto dipendente, come abbiamo mostrato, dalla sola immaginazione, non può di per sé implicare certezza. Perciò i profeti non erano certi della rivelazione divina solo in ragione di essa, ma in ragione di un qualche segno. Questo risulta chiaro dal comportamento di Abramo (vedi *Genesi*, XV, 8) che, udita la promessa di Dio, chiese un segno di conferma: egli credeva certo in Dio e non chiese un segno per poter credere in lui, ma per poter sapere con certezza che quella promessa gli veniva fatta da Dio. Lo stesso risulta ancor più chiaramente da Gedeone che così parlò a Dio: «E fammi un segno (perché io sia certo) che tu parli con me». Vedi *Giudici*, VI, 17. Anche a Mosè Dio dice: «E questo (sia) per te segno che fui io ad inviarti» [*Esodo*, III, 12]. Ezechia, che da tempo conosceva Isaia come profeta, chiese un segno di conferma della profezia che gli predicava buona salute³. Il che dimostra che i profeti ebbero sempre un segno che li rendeva certi di ciò che profeticamente essi immaginavano, ed è per questo che Mosè (vedi *Deuteronomio*, XVIII, v. ultimo) ordina che sia richiesto al profeta un segno, cioè una rivelazione sull'esito di qualche fatto futuro.

Sotto questo riguardo, dunque, la profezia è inferiore alla conoscenza naturale, perché questa non ha bisogno di ricorrere ad un segno, ma implica per propria natura la certezza. In effetti la certezza propria dei profeti non era già una certezza matematica, ma una certezza solo morale. Anche questo risulta dalla Scrittura stessa: infatti in *Deuteronomio*, XIII[, 1-5] Mosè ordina che sia condannato a morte qualunque profeta si disponga ad insegnare il culto di nuovi dèi, anche qualora confermi il proprio insegnamento con segni e con miracoli. Lo stesso Mosè, continuando, spiega che Dio produce segni e miracoli anche per mettere il popolo alla prova. Lo stesso ammonimento fu rivolto da Cristo ai suoi discepoli, come appare in *Matteo*, XXIV, 24. Anzi *Ezechiele*, XIV, 9 spiega esplicitamente che Dio talvolta inganna gli uomini con false rivelazioni, quando dice: «E quando il profeta (cioè un falso profeta) è tratto in inganno e dirà una parola, io Dio indussi quel profeta in inganno». Dello stesso genere è la testimonianza di Michea (vedi *1° Re*, XXII, 23) a proposito dei profeti di Acab.

Tutto ciò sembrerebbe dimostrare che la rivelazione profetica sia completamente inficiata dal dubbio; eppure essa consentiva di nutrire grande certezza, perché Dio non inganna mai gli uomini pii ed eletti, ma, come dice quell'antico proverbio (vedi *1° Samuele*, XXIV, 14) e come impariamo dalla storia di Abigail e dal suo discorso⁴, Dio si serve dei pii come di strumenti della propria pietà e si serve degli empi come di esecutori e mezzi della propria ira: il che è mostrato in modo

molto esplicito da quel caso di Michea che ho citato poco sopra. Dio aveva sì deciso di ingannare Acab per mezzo di profeti, ma si servì solamente di falsi profeti, mentre all'uomo pio rivelò la effettiva verità, né gli proibì di predirla. Tuttavia la certezza dei profeti era, come ho detto, solamente morale poiché nessuno può giustificarsi davanti a Dio e vantarsi di essere lo strumento della sua pietà. La stessa Scrittura lo insegna e lo dimostra praticamente, quando racconta come l'ira di Dio indusse Davide, il cui sentimento religioso è peraltro più volte attestato, al censimento del popolo⁵. La certezza dei profeti dunque si basava interamente su questi tre elementi fondamentali:

1) chiarezza ed evidenza nell'immaginazione delle verità rivelate, uguali alla chiarezza ed evidenza con cui, da svegli, noi siamo solitamente impressionati dagli oggetti esterni;

2) segno;

3) ultimo, ma principale elemento: animo rivolto soltanto alla giustizia ed alla bontà.

Ed è da credersi che i profeti abbiano sempre ottenuto il segno di conferma anche se la Scrittura non ne fa sempre menzione, giacché essa non segue l'uso di esporre sempre tutte le condizioni e le circostanze del fatto (molti già l'hanno notato), ma si accontenta piuttosto di considerarle come note. Si può inoltre ammettere che i profeti, quando le loro profezie non si riferivano ad alcuna novità, ma solo a quanto era contenuto nella legge di Mosè, non sentissero la necessità di un segno in quanto ne trovavano la conferma nella legge. Ad esempio la profezia di Geremia riguardante la distruzione di Gerusalemme trovava conferma tanto nelle profezie degli altri profeti quanto nelle minacce contenute nella legge e perciò non aveva bisogno di un segno di conferma. Invece Anania, predicando diversamente da tutti i profeti l'imminente ristabilimento della città, doveva necessariamente appoggiarsi ad un segno; altrimenti avrebbe dovuto dubitare della propria profezia finché questa non venisse confermata dal realizzarsi dell'evento predetto. Vedi *Geremia*, XXVIII, 9.

Dunque la certezza, che nei profeti sorgeva dai segni, non era matematica (cioè tale da conseguire necessariamente alla percezione dell'oggetto percepito o visto), ma solo morale e i segni esaurivano il loro compito nella persuasione del profeta. Ne segue che i segni erano adattati alle opinioni ed alla attitudine del profeta. Così lo stesso segno che ad un profeta dava la certezza della propria profezia non era minimamente adatto a persuadere un altro profeta le cui opinioni differivano da quelle del primo, e pertanto i segni erano di varia natura in ragione della varietà degli individui. Allo stesso modo (e l'ho

già detto) variava anche la rivelazione in ragione della disposizione, del temperamento fisico di ciascun profeta, della sua capacità di immaginazione e delle sue precedenti opinioni.

Esempi di variazione della profezia corrispondente al variare del temperamento potrebbero essere questi: in uno stato di contentezza al profeta si rivelavano vittorie, pace e tutto ciò che porta gioia agli uomini (le persone soddisfatte immaginano infatti solitamente avvenimenti del genere); in uno stato di tristezza gli si rivelavano guerre, pene e ogni sorta di mali; similmente, a seconda della propria misericordia, dolcezza di carattere, irascibilità, severità, ecc. il profeta era rispettivamente portato ad un tipo di rivelazione più che a un altro. Esempi di variazioni della profezia dovute al variare della disposizione dell'immaginazione potrebbero essere questi: un profeta raffinato percepiva in modo a sua volta raffinato il pensiero di Dio, in modo confuso invece se egli era di mente confusa. Similmente per quanto concerne le rivelazioni che si effettuavano mediante immagini, se il profeta apparteneva ad un ambiente rurale gli si presentavano nelle immagini i buoi, le vacche, ecc., se ad un ambiente militare i comandanti, gli eserciti, ecc., se ad un ambiente di corte il trono regale e simili. Infine esempi di variazione della profezia dovute al variare delle opinioni dei profeti potrebbero essere questi: ai Magi (vedi *Matteo*, II[, 2]), che credevano alle sciocchezze dell'astrologia, la nascita di Cristo fu rivelata tramite l'immaginazione della stella sorta in oriente. Agli indovini di Nabucodonosor (vedi *Ezechiele*, XXI, 26) la distruzione di Gerusalemme fu rivelata attraverso le viscere delle vittime, mentre il detto re la conobbe dagli oracoli e dalla direzione delle frecce che scagliò in aria verso il cielo. A quei profeti che credevano nella libera scelta e nell'autonomia delle azioni umane Dio si rivelava come indifferente e non consapevole delle azioni future degli uomini. La dimostrazione di quanto ho detto ci verrà in ogni dettaglio dalla stessa Scrittura.

Il primo caso risulta dalla storia di Eliseo (vedi 2° *Re*, III, 15) che, per essere in grado di annunciare la sua profezia a Ioram, chiese uno strumento musicale e non riuscì a percepire il pensiero di Dio se non dopo aver goduto della musica dello strumento. Solo allora predisse lieti eventi a Ioram ed ai suoi alleati, mentre prima ciò non era stato possibile perché il profeta era adirato col re, e chi è adirato contro qualcuno è disposto ad immaginarsi il male e non il bene di quello. Vaneggiano veramente quelli che sostengono l'impossibilità per chi è in collera o è triste di ricevere la rivelazione divina: tanto è vero che quando Mosè era in collera col Faraone Dio gli rivelò la miseranda strage dei primogeniti (vedi *Esodo*, XI, 8) e ciò senza l'uso di strumenti musicali. Anche a Caino Dio si rivelò in un momento in cui quello era infuriato⁶. Ad Ezechiele che non stava più in sé dalla collera furono

rivelate la miseria e la riottosità dei Giudei (vedi *Ezechiele*, III, 14) e Geremia, preso da profonda tristezza e da grande disgusto per la vita, fu profeta di disgrazie per i Giudei. Appunto per questa sua condizione Giosia non volle consultarlo, ma preferì rivolgersi ad una donna di quei tempi, perché capiva che grazie al suo femminile temperamento essa era più adatta a ricevere la rivelazione della misericordia di Dio (vedi 2° *Paralipomeni*, XXXIV[, 22]). Anche Michea non diede mai ad Acab buone profezie, il che invece fecero altri veri profeti (come risulta da 1° *Re*, XX[, 13 sgg.]), ma per tutta la sua vita gli rese sempre infauste profezie (vedi 1° *Re*, XXII, 8; ancor più chiaro 2° *Paralipomeni*, XVIII, 7). Perciò i profeti, a seconda della differenza del temperamento fisico, erano portati ad un tipo di rivelazione più che ad un altro.

In secondo luogo, a seconda della capacità espressiva di ciascun profeta, variava lo stile della profezia. In realtà le profezie di Ezechiele e di Amos non sono scritte con eleganza come quelle di Isaia e di Naum, ma in uno stile più rozzo. E se qualche competente della lingua ebraica vorrà esaminarle con una certa cura, confrontando qualche capitolo dei diversi profeti riguardante lo stesso argomento, troverà una grande differenza di stile. Si confrontino per esempio *Isaia*, I, 11-20 con *Amos*, V, 21-24, dimenticando che Isaia era uomo di corte e Amos uomo di campagna; l'ordine e l'argomentare della profezia di *Geremia* scritta per l'Edomea (XLIX[, 7 sgg.]) con l'ordine e l'argomentare di *Abdia*[, 1 sgg.]; e ancora XL, 19 e 20 e XLIV, 8 sgg, di *Isaia* con VIII, 6 e XIII, 2 di *Osea*; e così di seguito. Da un attento esame di tutti quei passi si avrà una chiara dimostrazione che Dio non ha uno stile personale, ma, in misura dell'erudizione e della capacità espressiva del profeta, è ora elegante, ora succinto, ora severo, ora rozzo, ora prolisso, ora oscuro.

Le visioni profetiche e le figurazioni simboliche, per quanto coincidenti nel significato, erano tuttavia diverse: infatti la visione della gloria di Dio che abbandonava il tempio apparve ad Isaia⁷ in modo diverso che ad Ezechiele⁸. I rabbini⁹ sostengono l'identità delle due visioni; solo che — essi dicono — Ezechiele, da uomo di campagna, se ne sarebbe stupito oltre misura e perciò l'avrebbe descritta in tutti i particolari. Però questa tesi, a meno che essi non si siano appoggiati ad una tradizione sicura del fatto, cosa che io non credo, è del tutto priva di fondamento, perché Isaia vide i Serafini fomitati di sei ali, mentre Ezechiele vide delle bestie fornite di quattro ali. Isaia vide Dio vestito e assiso su un trono regale, mentre Ezechiele lo vide in forma di fuoco. È fuori discussione che entrambi videro Dio, ma ognuno lo vide nel modo in cui solitamente se lo immaginava.

Le visioni variavano anche per la perspicuità, oltre che per il modo. Così Zaccaria aveva delle visioni tanto oscure che non era in grado di intenderle lui stesso senza spiegazione e questo si nota nell'esposizione

che ne fa. Daniele poi non capiva le sue, nemmeno se venivano spiegate. Tale incertezza non dipendeva certo dalla difficoltà di quanto veniva rivelato (si trattava invero di fatti esclusivamente umani che non superavano perciò i limiti della umana capacità se non in quanto si riferivano al futuro), ma solamente dal fatto che la capacità immaginativa di Daniele non era, nello stato di veglia, così vivida nel profetizzare come nei sogni; il che è del resto dimostrato dallo sgomento che lo prese al principio della rivelazione: sgomento tale che gli fece venir meno il senso di fiducia nelle proprie forze. La debolezza dell'immaginazione e delle forze fisiche fu dunque la causa dell'estrema oscurità delle rivelazioni che egli non fu in grado di comprendere nemmeno dopo la spiegazione. Ed è qui da notarsi che le parole udite da Daniele (come sopra ho dimostrato) furono puramente immaginarie e perciò non c'è da stupirsi se egli, così sconvolto com'era in quel momento, abbia immaginato tutte quelle parole in modo tanto confuso ed oscuro da non potersene dare in seguito spiegazione alcuna. E chi afferma che Dio non volle rivelare chiaramente la cosa a Daniele, non ha letto, a quanto pare, la parole dell'angelo che espressamente disse (vedi *Daniele*, X, 14) di esser venuto per far capire a Daniele che cosa sarebbe capitato al suo popolo in futuro.

Così i contenuti della rivelazione rimasero oscuri, poiché in quel momento non esisteva un uomo dotato di capacità immaginativa tale per cui gli si potessero più chiaramente rivelare. Ultimo esempio: i profeti, cui fu rivelato che Dio avrebbe rapito Elia, cercavano di infondere in Eliseo la persuasione che quello fosse stato trasportato in un luogo dove ancora potevano trovarlo¹⁰; il che dimostra chiaramente che essi non avevano capito nel suo giusto senso la rivelazione divina. E poiché la stessa Scrittura dimostra con assoluta evidenza che Dio concesse più all'uno che all'altro profeta la grazia del dono profetico, non credo necessario soffermarmi più a lungo su questo argomento. Mostrerò invece più accuratamente e più diffusamente come le profezie, cioè a dire le visioni, variavano a seconda delle opinioni che i profeti seguivano, e come le opinioni dei profeti furono varie ed anzi tra di loro in contrasto, come pure vari furono i pregiudizi (dico opinioni e pregiudizi riguardanti materie puramente speculative, perché ben altro deve essere il nostro giudizio quando quelle opinioni riguardano il comportamento e i costumi). Insisterò su questo punto perché l'argomento mi sembra più importante degli altri giacché ne trarremo la conclusione che la profezia non rese mai i profeti più sapienti, ma li lasciò nei loro preconcetti; noi pertanto non abbiamo obbligo alcuno di prestar loro fede circa le materie puramente speculative.

Si è stati troppo precipitosi nel credere che i profeti acquistarono la

conoscenza di tutto ciò cui può arrivare l'intelletto umano. E benché alcuni passi della Scrittura ci mostrino in maniera più che esplicita certe lacune nella conoscenza dei profeti, o si è disposti ad ammettere la propria incapacità di capire quei passi, piuttosto che a concedere l'esistenza di qualche ignoranza nei profeti; oppure si cerca di distorcere le parole del testo sacro per fargli dire quello che non vuol affatto dire. Ma se si ammette l'una o l'altra possibilità di procedere, si esclude definitivamente ogni possibilità di indagine sull'intera Scrittura. Una volta infatti che si riconosca lecito considerare oscuri e impenetrabili i passi più chiari o interpretarli a piacere, sarà vano ogni sforzo di trarre qualsiasi elemento di dimostrazione. Faccio un esempio. Risulta evidentissimo dalla Scrittura che Giosuè, e forse anche colui che ne ha scritto la storia, pensava che il sole girasse attorno alla terra, che la terra stesse ferma e che il sole si fosse fermato per un certo tempo.

Ciononostante molti, non volendo ammettere che sia possibile nei cieli una qualsiasi mutazione, spiegano il passo in modo che il significato risulti completamente diverso; altri, in possesso di un metodo filosofico più serio, sapendo che la terra si muove mentre il sole sta fermo, cioè non si muove attorno alla terra, cercano con ogni sforzo di estorcere tale verità dalla Scrittura, sebbene questa la neghi apertamente. Questi metodi mi lasciano stupito. Io mi domando: dobbiamo forse esser tenuti a credere che il soldato Giosuè s'intendesse di astronomia? Non era possibile che gli si rivelasse un miracolo? E non era possibile che la luce solare restasse più a lungo sopra l'orizzonte, benché Giosuè ne ignorasse la causa? Io penso che ipotesi del genere siano ridicole e preferisco ammettere francamente che Giosuè ignorasse la causa reale del prolungamento di quel giorno e che con lui tutta la gente presente al fenomeno credesse che il sole nel suo moto diurno girasse attorno alla terra: perciò sia Giosuè che la folla ritennero che in quel giorno il sole si fosse fermato per un certo tempo. Questa è la causa, secondo me, che attribuirono a quella maggior durata della luce del giorno; né stettero a considerare che poteva generarsi una rifrazione maggiore del solito per la presenza di una grande quantità di ghiaccio sospesa in quel momento nell'aria (vedi *Giosuè*, X, 11) o per qualche altro motivo dello stesso genere su cui ora non voglio indagare.

Allo stesso modo anche ad Isaia si rivelò il segno della retrogradazione dell'ombra secondo le sue capacità di intendere, cioè come retrogradazione del sole, giacché anch'egli credeva che il sole si muovesse e che la terra stesse ferma: ai parelii¹¹ non pensò forse mai, nemmeno in sogno. Ma noi lo possiamo affermare senza scrupoli: quel segno poteva in realtà verificarsi e quindi essere da Isaia predetto al re, anche se il profeta ne ignorava la vera causa. Lo stesso dicasi anche

a proposito della costruzione di Salomone, se è vero che essa fu rivelata da Dio. Tutte le sue misure furono cioè rivelate a Salomone con mezzi adeguati alla sua intelligenza ed alle sue opinioni. Non siamo infatti tenuti a credere che Salomone fosse un matematico e pertanto possiamo affermare che egli ignorava il rapporto esistente tra la circonferenza ed il diametro del cerchio e che credeva, come in genere gli operai, che esso fosse di 3 a 1. Ma se si accetta la tesi dell'incomprensibilità di quel passo di 1° Re, VII, 23, non so allora che cosa siamo in grado di comprendere della Scrittura, dal momento che là si racconta di quella costruzione con una narrazione semplice e puramente storica. Anzi, se si accetta di immaginare che la Scrittura intenda alludere ad altro – volendo tuttavia, per una ragione a noi ignota, esprimersi con quelle parole – allora provochiamo un completo e caotico sovvertimento della Scrittura stessa, perché chiunque si sentirà nello stesso diritto di sostenere altrettanto per qualunque passo del testo, e così ogni assurdità e cattiveria che l'umana malizia è in grado di escogitare potrà essere sostenuta e praticata, ferma restando l'autorità della Scrittura.

Le mie asserzioni invece non contengono empietà: Salomone, Isaia, Giosuè, ecc., anche se profeti, furono tuttavia uomini e a loro non fu estraneo, dobbiamo crederlo, nulla di ciò che è proprio dell'uomo. Anche a Noè, conformemente alla sua capacità di comprendere, fu rivelato che Dio avrebbe distrutto il genere umano. Egli infatti credeva che al di fuori della Palestina il mondo fosse disabitato. E non solo siffatte cose i profeti potevano ignorare e in effetti ignoravano, pur nutrendo un intenso sentimento religioso, ma anche altre di importanza ancor più grande. Sugli attributi di Dio non ci hanno lasciato insegnamenti straordinari, ma le loro opinioni su Dio erano affatto comuni e ad esse s'adeguavano anche le loro rivelazioni. Lo dimostrerò ora basandomi su molte testimonianze della Scrittura. Sarà così facile capire che i profeti sono oggetto di gran lode e di stima non tanto per l'elevatezza e l'eccellenza dell'ingegno quanto per il loro senso di religiosità e per la loro coerenza spirituale.

Adamo, cui per la prima volta Dio si rivelò, ignorava l'onnipresenza e l'onniscienza di Dio, difatti cercò di sottrarsi alla sua vista e di scusare il proprio peccato come se avesse a che fare con un uomo. Perciò Dio gli si rivelò nel modo in cui poteva essere da quello concepito, cioè come non onnipresente e non consapevole del peccato di Adamo e del luogo in cui egli s'era nascosto. Infatti Adamo udì o gli parve di udire Dio che, camminando per il Paradiso, lo chiamava e cercava dove fosse e quindi gli chiedeva, notata la sua vergogna, se avesse mangiato il frutto dell'albero proibito. Ne risulta che Adamo non conosceva altro attributo di Dio che quello di creatore del mondo. Anche a Caino Dio si rivelò nel modo in cui quello poteva concepirlo,

cioè come inconsapevole delle azioni umane; né era necessario a Caino, per pentirsi nel proprio peccato, avere una più elevata concezione di Dio. A Labano Dio si rivelò come Dio di Abramo perché quello credeva che ciascun popolo avesse un suo particolare Dio. Vedi *Genesi*, XXXI, 29. Anche Abramo ignorò l'onnipresenza e la prescienza di Dio, tanto è vero che, udita la condanna dei Sodomiti, lo pregò di non eseguirla prima di sapere se tutti fossero degni di quella pena. Dice infatti (vedi *Genesi*, XVIII, 24): «Forse in quella città si trovano cinquanta giusti». Dio non gli si rivelò in altro modo, giacché così, nell'immaginazione di Abramo, si esprime: «Ora io discenderò per vedere se essi agirono come grida forte il lamento che a me è pervenuto, se invece è altrimenti, io (lo) saprò». Anche la testimonianza di Dio su Abramo (per cui vedi *Genesi*, XVIII, 19) non fa menzione che della sola obbedienza e delle esortazioni alla giustizia ed alla bontà rivolte da Abramo alle persone della sua casa: non dice che egli avesse su Dio sublimi pensieri. Nemmeno Mosè capì chiaramente che Dio è onnisciente e che tutte le azioni umane sono esclusivamente regolate dal decreto divino; difatti nonostante che Dio gli avesse detto (vedi *Esodo*, III, 18) che gli Israeliti gli avrebbero ubbidito, egli ne dubita e ribatte (vedi *Esodo*, IV, 1): «E se non mi credessero e non mi ubbidissero?». Queste parole dimostrano che anche a lui Dio si rivelò come indifferente e privo di conoscenza circa le azioni future. E in effetti Dio gli diede due segni e disse (*Esodo*, IV, 8): «Se succederà che non credano al primo segno, essi crederanno almeno all'ultimo; e se non crederanno all'ull'ultimo, (allora) tu prendi un po' d'acqua del fiume ecc.».

Se poi si vorranno esaminare senza preconcetti i pensieri di Mosè, si scoprirà in modo manifesto che egli ritenne che Dio è un ente che sempre è esistito, esiste ed esisterà e perciò lo chiama col nome di *Geova* che in ebraico indica questi tre tempi dell'esistere. Non diede perciò altro insegnamento sulla natura di Dio che questo: Dio è misericorde, benigno, ecc. e gelosissimo; e ciò risulta da più passi del *Pentateuco*. Inoltre Mosè credette ed insegnò che questo ente differisce tanto da ogni altro da non poter essere espresso mediante nessuna immagine di cosa visibile. Neppure potrebbe essere visto, ma non tanto per la contraddizione implicita in tale fatto, quanto piuttosto per l'umana debolezza. E ancora: Egli è singolare o unico riguardo alla potenza. Mosè ammise sì che potessero esistere enti i quali (senza dubbio per ordine ed incarico divino) adempivano a funzioni divine, cioè enti cui Dio aveva dato l'autorità, il diritto e il potere di governare i popoli, di provvedere ad essi e di prendersene cura; ma insegnò che questo ente, al cui culto gli Ebrei erano tenuti, era il sommo ed il supremo Dio, ovvero (per usare l'espressione ebraica) il Dio degli Dei; e perciò disse nel cantico dell'*Esodo* (XV, 11): «Chi c'è

tra gli Dei simile a te, o Geova?» e Ietro (*id.*, XVIII, 11): «Ora capisco che Geova è più grande di tutti gli Dei», cioè: debbo ormai convenire con Mosè che Geova è più grande di tutti gli dèi ed è fornito di singolare potenza. Che poi questi enti che facevan le veci di Dio fossero, secondo il pensiero di Mosè, creature di Dio, possiamo metterlo in dubbio, dal momento che Mosè, a quanto ne sappiamo, non si pronunciò mai sulla loro creazione e sulla loro origine.

Insegnò ancora Mosè che questo ente ordinò dal Caos questo mondo visibile (vedi *Genesi*, I, 2) e infuse nella natura i semi delle cose e perciò esso mantiene su tutto il supremo diritto e il supremo potere e (vedi *Deuteronomio*, X, 14-15) in virtù di questo suo supremo diritto e potere ha eletto per sé il solo popolo ebreo e una determinata regione della terra (vedi *Deuteronomio*, IV, 19 e XXXII, 8 e 9), mentre ha lasciato tutti gli altri popoli e tutte le altre regioni alle cure degli altri dei da lui delegati a far le sue veci. Perciò quello era chiamato Dio di Israele e Dio di Gerusalemme (vedi 2° *Paralipomeni*, XXXII, 19), mentre tutti gli altri dèi erano chiamati dèi degli altri popoli. Anche per questo motivo i Giudei credevano che quella regione che Dio aveva scelto per sé richiedesse un culto divino particolare e completamente diverso dai culti praticati nelle altre regioni; anzi che non ammettesse culto di altri dèi che fosse proprio di altre regioni. Ciò spiega perché si credesse che le genti condotte dal re d'Assiria in territorio giudeo venissero sbranate dai leoni: esse infatti non conoscevano il culto degli dèi di quella terra (vedi 2° *Re*, XVII, 25, 26, ecc.). Per lo stesso motivo, secondo Aben Hezra, Giacobbe preparandosi a tornare in patria, avrebbe detto ai suoi figli che si preparassero ad un nuovo culto abbandonando quello degli dèi stranieri, cioè degli dèi di quella terra in cui allora si trovavano (vedi *Genesi*, XXXV, 2, 3). Ed anche Davide, volendo fare intendere a Saul che a causa della persecuzione da lui inflittagli egli era costretto a vivere lontano dalla patria, disse di essere messo al bando dall'eredità di Dio e di essere mandato ad onorare altri dèi (vedi 1° *Samuele*, XXVI, 19). Credette infine Mosè che questo ente, cioè Dio, avesse la propria dimora nei cieli (vedi *Deuteronomio*, XXXIII, 27), opinione questa molto diffusa tra i pagani.

Ora, se consideriamo le rivelazioni di Mosè, le troveremo adattate a queste opinioni. Infatti poiché credeva che la natura divina potesse comportare quelle disposizioni che ho detto, cioè la misericordia, la benignità, ecc., Dio gli si rivelò in modo conforme a questa opinione e dotato di questi attributi (vedi *Esodo*, XXXIV, 6, 7, ove si narra come Dio apparve a Mosè, e *Decalogo*, [= *Esodo*, XX], 4, 5). In XXXIII, 18 si narra poi che Mosè chiese a Dio il permesso di vederlo; ma poiché Mosè, come ho già detto, non s'era formato nella mente alcuna immagine di Dio e poiché Dio (come già ho dimostrato) non si rivela ai profeti se non conformemente alla disposizione della loro

immaginazione, così Dio non gli apparve secondo alcuna raffigurazione, e questo avvenne perché una qualsiasi raffigurazione sarebbe stata in contrasto con l'immaginazione di Mosè; gli altri profeti infatti, come Isaia, Ezechiele, Daniele, ecc. attestano di aver visto Dio. Per questo motivo Dio rispose a Mosè: «Non potrai vedere la mia faccia». Però Mosè credeva che Dio fosse visibile cioè a dire che la visibilità non comportasse contraddizione con la natura divina: altrimenti non avrebbe fatto una simile richiesta. Perciò Dio aggiunse: «perché nessuno può vedermi e continuare a vivere», dando così una ragione corrispondente all'opinione di Mosè: non dice infatti che la visibilità implica contraddizione con la natura divina, come di fatto la implica, ma solo che essa non può verificarsi per causa dell'umana debolezza. Inoltre, per rivelare a Mosè che gli Israeliti, adorando il vitello, s'erano resi uguali agli altri popoli, Dio disse (XXXIII, 2, 3) che non voleva più dimorare tra gli Israeliti e che avrebbe mandato un angelo, cioè un ente il quale, facendo le veci dell'ente supremo, si sarebbe preso cura di loro. Dopo un discorso del genere non restava a Mosè alcun altro motivo per credere che gli Israeliti fossero prediletti a Dio più che le altre nazioni da Dio affidate alla cura di altri enti, cioè di angeli. E questo risulta dal v. 16 dello stesso capitolo.

Infine, poiché si credeva che Dio dimorasse nei cieli, Dio si rivelava come se dal cielo discendesse sul monte e anche Mosè, per parlare con Dio, saliva sul monte; il che non gli sarebbe stato per niente necessario se avesse potuto con la stessa facilità immaginarsi Dio dovunque. Gli Israeliti, benché Dio si fosse loro rivelato, non sapevano quasi nulla di lui e lo dimostrarono chiaramente quando, dopo pochi giorni, tributarono al vitello l'onore e il culto dovuti a Dio, credendo che quello rappresentasse gli dèi che li avevano condotti fuori dall'Egitto. Né è da credersi che quegli uomini, assuefatti alle superstizioni degli Egiziani, rozzi e affranti dai mali della schiavitù, potessero concepire su Dio un retto pensiero. E Mosè aveva loro insegnato solo una norma di vita e non già come un filosofo che li esortasse a vivere rettamente per libera elezione, ma come un legislatore che ve li costringesse mediante l'impero della legge. Perciò la norma del ben vivere, cioè la vera vita, il culto e l'amore di Dio non rappresentarono per loro la vera libertà, la grazia e il dono divino, ma piuttosto la schiavitù. Mosè infatti impose loro di amare Dio e di osservarne la legge, perché si riconoscessero debitori a Dio dei passati benefici (cioè della liberazione dalla schiavitù in Egitto), e inoltre li spaventò minacciando pene se avessero trasgredito quei precetti e promise molti beni se li avessero osservati. Impartì insomma i suoi insegnamenti come di solito fanno i genitori con i bambini che sono privi di ogni raziocinio. È certo perciò che essi non conobbero l'eccellenza della virtù e la vera felicità. Giona credette di poter

sfuggire al cospetto di Dio, e questo sembra dimostrare che anch'egli nutrisse l'opinione che Dio avesse affidato la cura di tutti gli altri popoli, tranne i Giudei, ad altre potenze da lui stesso sostituite a sé. Nell'Antico Testamento non si trova nessuno che abbia parlato di Dio in modo più razionale di Salomone, uomo superiore per lume naturale a tutti i suoi contemporanei. Grazie a questa preminenza egli si ritenne al di sopra anche della legge (questa infatti è assegnata a chi è privo della ragione e degli insegnamenti dell'intelletto naturale) e tenne in poco conto tutte le leggi che riguardavano il re e che consistevano principalmente in tre punti (vedi *Deuteronomio*, XVII, 16, 17), anzi le violò in modo manifesto (in questo tuttavia sbagliò e non si comportò in modo degno di un filosofo, lasciandosi sedurre dai piaceri). Egli insegnò che tutti i beni della fortuna sono vani per gli uomini (vedi *Ecclesiaste* [VI])¹², che gli uomini non posseggono alcun bene superiore all'intelletto, che non c'è maggior punizione della stoltezza (vedi *Proverbi*, XVI, 22).

Ma ritorniamo ai profeti la cui discrepanza di opinioni mi sono tra l'altro proposto di mettere in rilievo. I rabbini che ci hanno tramandato i libri dei profeti (quelli che ancora esistono) notarono (come si narra nel trattato *Del Sabato*¹³, I, fol. 13, pag. 2) che il modo di pensare di Ezechiele era così in contrasto con quello di Mosè, da indurli quasi a non ammettere il libro di Ezechiele tra i canonici; ed essi l'avrebbero definitivamente escluso, se un tal Anania non si fosse addossato il compito di spiegarlo, il che, dicono, riuscì a fare con grande fatica e studio (come si narra nello stesso trattato); in che modo vi riuscisse però non sappiamo: forse scrivendo un commento, andato poi casualmente perduto, o forse mutando (l'audacia non gli mancava) le parole stesse e i discorsi di Ezechiele e presentandoli in una veste di suo gradimento. Comunque sia stato, per lo meno il capitolo XVIII non sembra accordarsi con *Esodo*, XXXIV, 7 né con *Geremia*, XXXII, 18, ecc. Samuele credeva che Dio non ritornasse mai sulle proprie decisioni (vedi 1° *Samuele*, XV, 29): così a Saul, pentito del proprio peccato e desideroso di adorare Dio e di chiedergli perdono, disse che la decisione di Dio nei suoi riguardi era irrevocabile. Geremia invece ebbe una rivelazione del tutto opposta (vedi XVIII, 8, 10) e cioè che Dio ritorna sulle proprie decisioni prese sia per il danno sia per il vantaggio di un popolo, qualora gli uomini, dopo quelle decisioni, mutino in meglio o in peggio. Ma Gioele insegnò che Dio si pente solo del male (vedi *Gioele*, II, 13). Infine dalla *Genesi*, IV, 7 risulta evidentissimo che l'uomo è in grado di domare la tentazione del peccato e di agire rettamente: è quello che vien detto a Caino il quale tuttavia, come si desume dalla stessa Scrittura e da Giuseppe¹⁴ [*Antichità giudaiche*, I, 60 sgg.] non riuscì mai a domare le tentazioni. Lo stesso si deduce con la massima evidenza anche dal

testé citato capitolo di *Geremia* ove è detto che Dio ritorna sulle sue decisioni prese in danno o a vantaggio degli uomini a seconda che gli uomini sian disposti a mutare i loro costumi e il loro modo di vivere. Al contrario Paolo insegna in modo sommamente esplicito che gli uomini non hanno alcun potere contro le tentazioni della carne se non per particolare vocazione e grazia divina. Vedi *Epistola ai Romani*, IX, 10, ecc. e quanto dice *ibid.*, III, 5 e VI, 19 dove, attribuendo a Dio la giustizia, si corregge ammettendo di parlare alla maniera degli uomini, per la debolezza della carne.

Da quanto s'è detto risulta largamente provata la nostra tesi, e cioè: che Dio adeguò le rivelazioni alla capacità intellettuale ed alle opinioni dei profeti; che i profeti potevano ignorare e in realtà ignoravano le verità che si collocano su un piano puramente speculativo e non si riferiscono alla carità ed alla vita pratica; che essi ebbero opinioni tra loro contrastanti. Come allora essere così ingenui da cercare in loro la conoscenza delle realtà naturali e delle verità spirituali? Concludiamo dunque che noi non siamo tenuti a credere ai profeti se non riguardo a ciò che costituisce il fine e la sostanza della rivelazione: per ogni altro argomento ciascuno è libero di credere secondo che gli garbi. Per esempio la rivelazione di Caino ci insegna solo che Dio esortò quest'ultimo alla vera vita; questo solo è infatti l'intento e la sostanza della rivelazione e non già l'insegnamento della teoria del libero volere o di dottrine filosofiche in genere. Pertanto, nonostante che quell'ammonimento, nelle parole e nelle argomentazioni, implichi chiaramente il principio della libera scelta, a noi è lecito pensare tutto il contrario, dal momento che quelle parole e quelle argomentazioni sono adeguate alla sola capacità di intendere di Caino. Allo stesso modo anche la rivelazione di Michea intende solo insegnare che Dio manifestò a Michea l'esito, poi avveratosi, della battaglia di Acab contro Aram e perciò solo questo siamo tenuti a credere. Tutti gli altri particolari contenuti oltre a ciò in quella rivelazione, lo Spirito divino vero e falso, l'esercito celeste che sta ai lati di Dio e tutto il resto delle circostanze¹⁵ non ci riguardano quindi per niente, e pertanto ciascuno vi presti la fede che gli sembrerà maggiormente in accordo con la propria ragione.

Lo stesso dicasi circa le ragioni con cui Dio dimostrò a Giobbe il proprio potere su tutto, se è poi vero che furono realmente rivelate a Giobbe e che l'autore intendesse narrare fatti realmente accaduti e non (come alcuni credono) esporre in maniera ornata convinzioni personali. Quelle ragioni sono comunque adeguate alla capacità di intendere di Giobbe e furono addotte per convincere lui solo e non già perché esse abbiano un valore universale, capace di convincere qualsiasi uomo. Alla stessa conclusione dobbiamo arrivare a proposito delle ragioni con cui Cristo convince i farisei di ostinazione e di

ignoranza ed esorta alla vera vita i suoi discepoli; infatti adeguò le sue argomentazioni alle opinioni ed ai princìpi dei singoli individui. Per esempio quando disse ai farisei, vedi *Matteo*, XII, 26: «E se Satana scaccia Satana, egli è diviso contro se stesso; come dunque potrebbe durare il suo regno?», non si propose che di convincere i farisei in base ai loro princìpi, non di insegnare che esistono i demonii o che esiste un regno dei demonii. Così anche quando disse ai discepoli (*Matteo*, XVIII, 10): «Badate a non disprezzare uno solo di questi piccoli; infatti io vi dico che i loro angeli in cielo, ecc.», volle solo insegnare a non essere superbi e a non disprezzare nessuno; non intendeva insegnare tutto il resto contenuto in quelle argomentazioni che erano da lui usate per meglio persuadere della cosa i suoi discepoli. E per finire, lo stesso va detto in generale dei ragionamenti e dei segni degli apostoli; però non è necessario parlarne qui diffusamente, perché, se io dovessi enumerare tutti quei passi della Scrittura che furono scritti esclusivamente per un uomo (cioè in conformità della capacità di intendere di un uomo) e che non senza grave pregiudizio per la filosofia vengono addotti come portatori di divino insegnamento, molto mi allontanerei da quella brevità cui miro.

Basti dunque l'aver trattato alcuni punti di carattere generale: il lettore interessato ne esaminerà i restanti in una indagine personale. Quanto ho affermato e argomentato circa la profezia e i profeti riguarda principalmente lo scopo fondamentale che mi sono proposto, cioè la separazione della filosofia dalla teologia; tuttavia, poiché il problema è stato da me trattato solo in generale, desidero ancora ricercare se il dono profetico sia stato peculiare solo agli Ebrei o comune a tutti i popoli; e quindi che cosa si debba pensare della vocazione degli Ebrei. Su queste questioni vedasi il capitolo seguente.

1. 1° Re, V, II.

2. *Genesi*, XVI, 7 sgg.

3. *Isaia*, XXXVIII, 22; 2° Re, XX, 8.

4. 1° *Samuele*, XXV, 3 sgg.

5. 2° *Samuele*, XXIV.

6. *Genesi*, IV, 5 sgg.

7. *Isaia*, VI, 1 sgg.

8. *Ezechiele*, I, 4 sgg.

9. I rabbini (propriamente da «rabbi» = mio maestro; oggi ministri del culto) sono i dottori della legge ebraica. Fin dai tempi più antichi furono gli esegeti dei libri del Pentateuco e dei Profeti, i loro commenti ed insegnamenti, unitamente alle loro decisioni ed ai precetti della tradizione facente capo ad essi, confluirono nel *Talmùd* (studio), rielaborato fino al v secolo d. C., e nei trattati successivi.

10. 2° Re, II, 16 sgg.

11. 2° Re, XX, 9 sgg. Spinoza spiega questo miracolo (cfr. il Cap. VI) e quello di Giosuè, X, 11 col fenomeno ottico della rifrazione dei raggi luminosi dovuta a ghiaccio sospeso nelle nubi, detta «alone». I parelii sono propriamente i dischi luminosi che in tale fenomeno compaiono ai lati del sole.

12. L'*Ecclesiaste* era ritenuto dagli antichi rabbini (vedi nota 3, pag. 424) opera di Salomone. Oggi la redazione del libro è fatta risalire al periodo 111-1 secolo a. C.

13. Il *Trattato del Sabbao* è uno dei trattati del *Talmùd* (vedi nota 3, pag. 424), il quale, accanto ai precetti dei rabbini, contiene anche le narrazioni e le leggende che si riferiscono alla storia dei libri sacri.

14. Giuseppe ben Mattia (1 secolo d. C.) sacerdote ebreo e rampollo di una nobile famiglia sacerdotale, uomo di profonda cultura e di raffinata educazione, esplicò notevole attività nella vita pubblica del suo paese. Sebbene di tendenze filo-romane, partecipò alla guerra che gli ebrei condussero contro Roma dal 68 d. C. in poi. Fatto prigioniero, fu al seguito di Vespasiano e di Tito fino alla fine della guerra giudaica (70 d. C.). Liberato da Vespasiano, ne assunse, come avveniva per i liberti, il *nomen* (Flavio). Oltre alla sua autobiografia ed alla risposta al grammatico antisemita Apione, Flavio Giuseppe ci lascia *Sulla guerra giudaica* e *Antichità giudaiche* in 20 libri. In quest'opera, utilizzando come fonte fondamentale i libri dell'A.T., l'autore espone la storia del popolo ebraico dalle origini ai tempi suoi.

15. 1° Re, XXI, 19 sgg.; 2° Paralipomeni, XVIII, 18 sgg.

CAPITOLO III

LA VOCAZIONE DEGLI EBREI. IL DONO PROFETICO FU PECULIARE DEGLI EBREI?

La vera felicità e beatitudine di ciascuno consistono esclusivamente nel godimento del bene e non già in quel vanto che sorge al pensiero di essere il solo a godere del bene, mentre gli altri ne sono esclusi. Ignora infatti la felicità e beatitudine autentica chi si crede più beato perché lui solo possiede il bene e gli altri no o perché è più beato o più fortunato degli altri; e la gioia che ne trae, a meno che non si tratti di un compiacimento di tipo infantile, non nasce che dall'invidia e dalla malizia.

Così la vera felicità e beatitudine di un uomo riposano esclusivamente sulla sapienza e sulla conoscenza della verità e non sul fatto che egli è più sapiente degli altri o sul fatto che gli altri son privi della conoscenza del vero, perché questa considerazione non accresce affatto la sua sapienza, cioè la sua felicità autentica. Chi si compiace di questo si compiace dunque del male altrui ed è perciò invidioso e maligno e non conosce la vera sapienza né la serenità della vita.

Quando dunque la Scrittura, per esortare gli Ebrei all'obbedienza della legge, dice che Dio li prescelse tra tutti gli altri popoli (vedi *Deuteronomio*, X, 15), che ad essi egli è vicino, agli altro no (vedi *Deuteronomio*, IV, 4 e 7), che solo ad essi ha prescritto giuste leggi (*ibid.*, 8) che, infine, solo ad essi — e non così agli altri — egli si è rivelato (*ibid.*, 32 sgg.), essa parla così solo in quanto si adegua alla capacità di comprendere di quegli uomini che, come ho dimostrato nel capitolo precedente e come anche Mosè testimonia (vedi *Deuteronomio*, IX, 6 e 7), non conoscevano la vera beatitudine. È certo infatti che essi non sarebbero stati meno beati, se Dio avesse chiamato alla salvezza tutti nello stesso modo, né ad essi Dio sarebbe meno propizio, se fosse vicino anche agli altri nello stesso modo; né le leggi sarebbero meno giuste, né essi meno sapienti, qualora fossero state prescritte a tutti; né i miracoli avrebbero mostrato meno la potenza di Dio, se fossero stati operati anche per l'edificazione degli altri popoli; né, infine, gli Ebrei si sentirebbero meno legati al culto di Dio, se Dio avesse elargito tutti questi doni in modo uguale a tutti.

E quando Dio dice a Salomone (vedi *1° Re*, III, 12) che nessuno sarà dopo di lui ugualmente sapiente, sembra che egli usi solo un modo di dire per indicare una sapienza straordinaria: non si deve comunque

credere che Dio, per accrescere la felicità di Salomone, gli abbia promesso che in seguito non avrebbe concesso a nessuno tanta sapienza, poiché questo non accrescerebbe l'intelligenza di Salomone; d'altra parte quel saggio re non sarebbe stato meno grato a Dio per quel dono tanto grande, anche se Dio gli avesse detto che avrebbe donato a tutti la stessa sapienza.

Del resto, anche se dico che nei passi del *Pentateuco* ora citati Mosè parlò tenendo conto della capacità di comprendere degli Ebrei, non intendo negare che Dio prescrisse ad essi soli quelle leggi del *Pentateuco*, né che egli parlò solo a loro, né infine che gli Ebrei videro tanti miracoli quanti a nessun altro popolo occorre di vedere; ma intendo solo affermare che Mosè volle in tal modo e specialmente con questi metodi esortare gli Ebrei, per legarli ancor più al culto di Dio, aderendo alla loro puerile capacità di comprendere. In secondo luogo ho voluto mostrare che gli Ebrei hanno superato tutti gli altri popoli non per scienza né per religiosità, ma per tutt'altro; in altri termini, per usare, in conformità alla loro capacità di comprendere, il linguaggio della Scrittura, ho voluto sostenere che gli Ebrei furono prescelti da Dio fra gli altri popoli non perché partecipassero alla vera vita ed a sublimi pensieri, sebbene spesso vi furono esortati, ma per tutt'altro. E di che si tratti, lo mostrerò qui di seguito.

Prima però di iniziare, vorrei brevemente spiegare che cosa io intenda nelle parti seguenti per «governo divino» e per «aiuto divino» «esterno» e «interno» e per «elezione di Dio» e infine per «fortuna». Per «governo divino» intendo l'ordine naturale fisso ed immutabile ovvero la concatenazione degli eventi naturali: ho detto infatti precedentemente, ed ho già dimostrato altrove, che le leggi universali della natura, secondo le quali tutto avviene ed è determinato, null'altro sono che gli eterni decreti di Dio che sempre implicano eterna verità e necessità¹. Pertanto si dice la stessa cosa dicendo che tutto avviene secondo le leggi di natura o dicendo che tutto è ordinato secondo il decreto e il governo divino. D'altra parte, poiché là potenza di tutte le realtà naturali non è che la stessa potenza divina grazie alla quale tutto avviene ed è determinato, ne segue che tutto ciò che l'uomo — parte anch'esso della natura² — si procura per la propria conservazione o tutto ciò che senza il suo diretto intervento gli offre la natura, gli viene offerto esclusivamente dalla potenza divina, la quale agisce sia attraverso la natura stessa dell'uomo, sia attraverso le realtà esterne alla natura umana. Possiamo dunque a buon diritto chiamare «aiuto interno» di Dio tutto ciò che la natura umana può offrire per la conservazione della propria esistenza, ricavandolo esclusivamente dalla propria potenza, e «aiuto esterno» di Dio tutto ciò che, oltre a quello, toma ad utilità dell'uomo, dipendendo dalla potenza di cause esterne.

Da ciò è inoltre facile desumere che cosa si debba intendere per «elezione di Dio». Infatti, poiché nessuno agisce se non secondo l'ordine predeterminato della natura, cioè secondo l'eterno governo e decreto di Dio, ne segue che nessuno si sceglie una certa condotta di vita, né opera alcunché se non secondo una particolare vocazione da parte di Dio il quale presceglie fra gli altri un certo uomo per una certa opera o per una certa condotta di vita. Infine per «fortuna» nient'altro intendo se non il governo divino in quanto governa le umane cose attraverso cause esterne e impreviste.

Premessi questi brevi cenni, ritorniamo al nostro proposito, cioè a considerare quale sia stata la causa per cui il popolo ebreo fu detto eletto da Dio tra tutti gli altri. Ed ecco il procedimento di questa dimostrazione.

Ogni oggetto dei nostri non indegni desideri è riconducibile principalmente a questi tre scopi e cioè: capire le cose nelle loro cause prime, domare le passioni, il che significa acquisire un comportamento virtuoso, e infine vivere senza preoccupazioni e nella salute del corpo. I mezzi che direttamente permettono di raggiungere i primi due scopi e che si possono considerare, per così dire, cause prossime ed efficienti di essi, risiedono nella stessa umana natura e la loro acquisizione dipende esclusivamente dalla nostra possibilità, cioè in modo specifico dalle leggi della natura umana. Pertanto dobbiamo ammettere per certo che questi doni non sono peculiari di alcun popolo, ma sono sempre stati comuni a tutto il genere umano; a meno che non si voglia, fantasticando, pensare che la natura un tempo abbia creato specie umane differenti le une dalle altre. D'altro lato i mezzi che contribuiscono alla serenità della vita ed alla conservazione del corpo risiedono principalmente nelle cose esterne e sono chiamati doni di fortuna in quanto dipendono, certamente in massima parte, dal governo di cause esterne a noi ignote. Quindi sotto questo aspetto lo stolto è felice e infelice allo stesso modo che il saggio. Tuttavia la condotta e la vigilanza dell'uomo molto possono giovare ad ottenere un vivere sicuro e ad evitare le offese degli altri uomini e degli animali. E per questo fine la ragione e l'esperienza non hanno insegnato altro mezzo più sicuro della formazione di una società retta da leggi determinate, della dimora in una determinata parte del mondo, della convergenza delle forze di tutti alla costituzione di un corpo unico, cioè della società.

Ma alla formazione ed alla conservazione di una società si richiedono non poca capacità ed attenzione; e pertanto sarà più sicura e più salda e meno sottoposta alla fortuna quella società che è fondata e governata soprattutto da uomini saggi ed attenti. Viceversa quella che è costituita da uomini rozzi ed incapaci dipende in massima parte dalla fortuna ed è meno salda. E se ciononostante è durata a lungo, ciò

è dovuto al governo altrui, non al proprio; anzi qualora abbia superato grandi pericoli ed ottenuto cospicui successi, essa non potrà che ammirare ed adorare il divino governo (in quanto cioè Dio agisce per cause nascoste ed esterne e non attraverso la natura e la mente degli uomini), poiché nulla le è accaduto che non fosse completamente inaspettato e al di là di ogni previsione. Il che si potrebbe ritenere un vero miracolo!

Le nazioni dunque si distinguono reciprocamente solo in rapporto alla società ed alle leggi in cui vivono e da cui sono governate: perciò la nazione ebraica fu prescelta da Dio tra tutte le altre non in rapporto all'intelletto ed alla serenità dell'animo, ma in rapporto alla società ed alla fortuna grazie a cui essa raggiunse e per molti anni conservò la dignità di Stato sovrano. Questo risulta del resto chiarissimo dalla stessa Scrittura: basterebbe infatti anche una lettura superficiale di essa per capire che gli Ebrei si distinsero fra tutti gli altri popoli per aver affrontato con successo i problemi riguardanti la sicurezza della vita e per aver superato grandi difficoltà; e questo ottennero soprattutto per l'esclusivo aiuto esterno di Dio. Per il resto, invece, furono uguali a tutti gli altri e Dio fu a tutti ugualmente propizio.

Quanto all'intelletto, infatti, (l'abbiamo dimostrato nel capitolo precedente) è chiaro che essi nutrono pensieri affatto comuni su Dio e sulla natura: perciò non furono prescelti fra tutti gli altri da Dio in considerazione dell'intelletto. Ma nemmeno in considerazione della virtù e della vera vita, giacché per questo riguardo essi furono uguali agli altri popoli e i loro eletti non furono che molto pochi. La loro elezione e vocazione divina fu dunque connessa alla sola temporanea prosperità di nazione ed ai vantaggi ad essa relativi; né vedo che cosa altro promise Dio ai patriarchi^a o ai loro successori se non questo. Anzi nella legge null'altro si promette in premio dell'obbedienza se non la ininterrotta prosperità dello Stato e gli altri vantaggi di questa vita; e viceversa, come pena della disobbedienza e dell'inosservanza del patto, null'altro si minaccia se non la rovina dello Stato e i più grandi svantaggi. E questo è logico, giacché il fine dell'intera società e dello Stato (come risulta chiaro da quanto or ora detto e come dimostrerò più ampiamente in seguito)³ è una vita serena e resa agevole dalle comodità; ma lo Stato non può sussistere se non grazie alle leggi cui ciascuno è sottoposto: ora, se tutti i membri di una società cessassero di rispettare le leggi, dissolverebbero con ciò stesso la società e distruggerebbero lo Stato. Quindi alla società degli Ebrei null'altro si sarebbe potuto promettere in premio della costante osservanza della legge se non la sicurezza della vita^b e i vantaggi ad essa connessi.

Viceversa, quale pena della disobbedienza nessuna punizione più sicura si sarebbe potuta preannunciare se non la rovina dello Stato coi

mali che generalmente ne conseguono e con altri mali ancora che sarebbero particolarmente loro toccati in seguito alla rovina del loro particolare Stato. Ma su questo argomento non è necessario al presente trattare più a lungo. Voglio solo aggiungere che anche le leggi dell'Antico Testamento furono rivelate e prescritte solo ai Giudei: infatti, poiché Dio li elesse solo perché formassero una particolare società e costituissero un particolare Stato, essi dovevano necessariamente avere particolari anche le leggi.

Se poi anche agli altri popoli Dio abbia prescritto leggi peculiari e se si sia rivelato ai loro legislatori in modo profetico, cioè con quegli attributi con cui essi erano soliti immaginare Dio, io non lo so con sicurezza. Tuttavia dalla stessa Scrittura risulta chiaro che anche gli altri popoli ebbero uno Stato sovrano e leggi particolari grazie al governo esterno di Dio, E lo dimostro adducendo solo due passi della Scrittura.

Nella *Genesi*, XIV, 18-20 si racconta che a Gerusalemme era re e pontefice dell'Altissimo Melchisedec; questi, secondo il diritto del pontefice (vedi *Numeri*, VI, 23), benedisse Abramo e Abramo, diletto da Dio, diede a questo pontefice di Dio la decima dell'intera preda. Tutto ciò dimostra a sufficienza che Dio, prima di dar vita al popolo di Israele, aveva costituito in Gerusalemme re e pontefici ed aveva loro prescritto riti e leggi. Se poi ciò sia avvenuto in modo profetico, come ho detto, non è chiaro. Sono persuaso comunque che Abramo, finché visse colà, sia vissuto santamente seguendo quelle leggi, giacché non ricevette da Dio la prescrizione di alcun rito particolare. Ciononostante è detto (*Genesi*, XXVI, 5) che Abramo osservò il culto, i precetti, le istituzioni e le leggi di Dio e cioè, come fuor di ogni dubbio deve intendersi, il culto, i precetti, le istituzioni e le leggi del re Melchisedec.

Malachia (I, 10 e 11) rivolge ai Giudei questo rimprovero: «Chi mai v'è fra voi che chiuda le porte (del Tempio) perché sul mio altare non s'imponga invano il fuoco? Io non mi compiaccio di voi, ecc. Infatti dall'oriente all'occidente il mio nome è grande fra le genti e dovunque mi si offrono profumo e doni puri; infatti il mio nome è grande fra le genti, dice il Dio degli eserciti». Queste parole, poiché non possono che intendersi secondo la forma verbale del presente, a meno che non si voglia forzarne il senso, sono più che sufficienti ad attestare che i Giudei in quel tempo non furono a Dio più cari degli altri popoli; che anzi Dio si fece conoscere a questi ultimi mediante miracoli più che ai Giudei di allora (che in quel tempo avevano in parte riconquistato i loro domini senza miracoli); che infine i Gentili praticavano riti e cerimonie grazie a cui erano cari a Dio. Ma tralascio questa questione, bastando al mio proposito l'aver dimostrato che l'elezione dei Giudei riguardò esclusivamente la temporanea felicità del corpo e la libertà,

cioè lo Stato e il modo e i mezzi con cui l'ottennero; e conseguentemente anche le leggi in quanto esse furono necessarie alla fondazione di quel particolare Stato; e infine il modo in cui quelle leggi furono rivelate. Invece per quanto riguarda ogni altro bene in cui consiste la felicità autentica dell'uomo, essi non furono differenti da tutto il resto degli uomini.

Perciò, se la Scrittura dice (vedi *Deuteronomio*, IV, 7) che nessun popolo ha tanto vicino a sé i suoi dèi, come i Giudei hanno vicino a sé Dio, questo va inteso solo in relazione allo Stato e per quel solo tempo in cui occorre loro di vedere tanti miracoli, ecc. Difatti riguardo all'intelletto ed alla virtù, cioè riguardo alla beatitudine, Dio è a tutti ugualmente propizio, come già ho detto e come ho razionalmente dimostrato. E del resto ciò è sufficientemente provato dalla Scrittura stessa: il Salmista dice infatti (*Salmo* CXLV, 18): «Dio è vicino a tutti coloro che lo invocano, a tutti coloro che lo invocano in verità». E ancora: (*ibid.*, 9): «Dio è benigno a tutti e la Sua misericordia (si estende) a tutto ciò che ha creato». Nel *Salmo* XXXIII, 15 con le seguenti parole: «Colui che forma il loro cuore nello stesso modo»⁴, il Salmista dice evidentemente che Dio ha concesso a tutti lo stesso intelletto, giacché gli Ebrei credevano che il cuore fosse la sede dell'anima e dell'intelletto, cosa che ritengo a tutti abbastanza nota.

Inoltre da *Giobbe*, XXVIII, 28 si ricava che Dio prescrisse a tutto il genere umano questa legge: onorare Dio ed astenersi dalle opere malvage, il che significa agir bene. Per questo *Giobbe*, sebbene fosse un Gentile, fu a Dio più caro di tutti perché a tutti superiore in pietà e in religiosità. Infine da *Giona*, IV, 2 risulta chiaramente che Dio è propizio, misericorde, longanime, grandemente benigno, facile a pentirsi del male, ecc. non solo per i Giudei, ma per tutti. *Giona* infatti dice: «Mi ero prima proposto di fuggire a Tarsis perché sapevo (e cioè dalle parole di Mosè che si trovano in *Esodo*, XXXIV, 6) che tu sei il Dio propizio, misericorde, ecc.», e che perciò avresti perdonato ai Gentili di Ninive. Concludo dunque (dal momento che Dio è propizio a tutti nello stesso modo e dato che gli Ebrei non furono eletti da Dio se non per quanto riguarda la società e lo Stato) che il singolo Giudeo, considerato di per sé al di fuori della propria comunità ed organizzazione politica, non possiede doni divini al di sopra degli altri, né tra esso e i Gentili v'è alcuna differenza.

Fermo dunque restando che Dio è verso tutti ugualmente benigno, misericorde, ecc. e che il compito del profeta non fu quello di insegnare le leggi patrie particolari, ma quello di insegnare la vera virtù e di istruire in essa gli uomini, è fuori dubbio che tutti i popoli ebbero i loro profeti e che il dono profetico non fu peculiare dei Giudei. In realtà, sia le storie sacre che quelle profane ne fanno testimonianza. E se dalle storie sacre dell'Antico Testamento non

risulta che gli altri popoli ebbero tanti profeti quanti ne ebbero gli Ebrei, anzi non risulta che sia stato espressamente inviato da Dio alcun profeta pagano ai Gentili, ciò non riveste alcuna importanza, perché gli Ebrei non si preoccuparono di scrivere la storia degli altri popoli, ma solo la propria. È quindi sufficiente trovare nell'Antico Testamento che dei non circoncisi, dei Gentili, come Noè, Enoc, Abimelec, Balaam, ecc. siano stati profeti.

D'altra parte i profeti ebrei furono inviati da Dio non solo per la loro gente, ma anche per molti altri popoli: Ezechiele parlò da profeta per tutte le genti allora conosciute e Abdia fu vate dei soli Edomiti, per quanto ne sappiamo; Giona fu profeta soprattutto dei Niniviti; Isaia non lamenta e predice le sole sventure dei Giudei e non celebra solo il loro ristabilimento, ma predice anche le vicende degli altri popoli. Così in XVI, 9 dice: «perciò piangerò con le lacrime Jazer⁵» e nel capitolo XIX predice prima le sventure degli Egiziani e poi il loro ristabilimento (vedi *ibid.*, 19-21 e 25), e cioè: Dio manderà loro il Salvatore che li libererà, Dio si renderà loro manifesto e infine gli Egiziani onoreranno Dio con sacrifici e con offerte. Termina chiamando questo popolo «il popolo d'Egitto, benedetto da Dio». Tutto ciò è certamente degno di nota. E, per concludere, Geremia non è chiamato profeta della sola gente ebraica, ma in generale «profeta delle genti» (vedi *Geremia*, I, 5); egli piange nelle sue predizioni anche le sventure dei Gentili e ne preannuncia il ristabilimento; dice infatti in XLVIII, 31 parlando dei Moabiti: «Perciò urlerò di dolore per Moab e grido a causa di tutto Moab, ecc.» e al versetto 36: «Perciò il mio cuore, a causa di Moab, strepita come un timpano»; e infine predice il loro ristabilimento come predice quello degli Egiziani, degli Ammoniti e degli Elamiti.

È quindi fuori di dubbio che anche gli altri popoli ebbero i loro profeti come li ebbero i Giudei e che quei profeti fecero predizioni ai Giudei e agli altri. E per quanto la Scrittura non faccia menzione che del solo Balaam, cui fu rivelato il futuro dei Giudei e degli altri popoli, non deve credersi che Balaam abbia enunciato la propria profezia solo in quella occasione, perché proprio da quella storia risulta evidentissimo che egli si era già da tempo reso celebre sia per il dono profetico, sia per altre divine qualità. Infatti Balac, quando lo manda a chiamare, dice (*Numeri*, XXII, 6): «Poiché so che colui che tu benedici è benedetto e colui che tu maledici è maledetto». Egli dunque possedeva quella stessa capacità che Dio donò ad Abramo (vedi *Genesi*, XII, 3). E Balaam, come chi è abituato alle profezie, risponde ai messi che lo attendano finché gli si sia rivelata la volontà di Dio. Quando dava profezie, cioè quando interpretava il vero pensiero di Dio, era solito dire questo di sé: «Così dice colui che ode i detti di Dio e che conosce la scienza (o il pensiero e la prescienza) dell'Eccelso,

che vede la visione dell'Onnipotente, colui che cade e a cui poi si (aprono) gli occhi» [*Numeri*, XXIV, 16]. Infine, dopo aver benedetto gli Ebrei per comando divino (appunto come era solito), incominciò a dar profezie alle altre genti e a predire il loro futuro. Tutto ciò dimostra esaurientemente che Balaam fu sempre profeta, o che enunciò molto spesso profezie e che possedeva (dobbiamo ancora una volta notarlo) il dono che più di ogni altro rendeva certi i profeti della verità della loro profezia, voglio dire un animo incline soltanto alla giustizia e al bene.

Difatti non benediceva e non malediceva chi voleva, come Balac aveva creduto, ma solamente coloro che Dio voleva fossero benedetti o maledetti. Perciò rispose a Balac: «Anche se Balac mi donasse tant'oro e tanto argento da riempire la sua casa, io non potrò trasgredire l'ordine di Dio per fare il bene e il male secondo mia voglia; ma io dirò quello che Dio dirà» [*Numeri*, XXIV, 13]. E se è vero che Dio gli si mostrò irato durante il suo viaggio, si ricordi che lo stesso capitò a Mosè mentre partiva per l'Egitto dietro comando divino (vedi *Esodo*, IV, 24); se è vero che accettava danaro per render profezie, si ricordi che lo stesso faceva Samuele (vedi *1° Samuele*, IX, 7, 8); e se è vero che commise qualche peccato (su ciò vedi *Pietro*, 2^a *Epistola*, II, 15-16 e *Giuda*, 11) si ricordi che «nessuno è così giusto da agire sempre rettamente e non peccare mai» (vedi *Ecclesiaste*, VII, 20). Ma certamente le sue preghiere dovettero avere molto valore davanti a Dio e la sua forza di maledizione fu certamente grande se tante volte troviamo nella Scrittura, a testimonianza della grande misericordia di Dio nei confronti degli Israeliti, che Dio non volle prestare ascolto a Balaam e che cambiò in benedizione la maledizione (vedi *Deuteronomio*, XXIII, 6; *Giosuè*, XXIV, 10; *Neemia*, XIII, 2). Ciò significa che egli era tenuto da Dio in molto conto, poiché sappiamo che le preghiere degli empì e le loro maledizioni non toccano Dio in nessun modo.

Ora, se costui fu un vero profeta e se, ciononostante, Giosuè (XIII, 22) lo chiama «indovino», cioè «augure», ciò significa che tale appellativo è usato anche con significato buono e che coloro che i Gentili chiamavano solitamente auguri ed indovini furono veri profeti, mentre quelli che la Scrittura spesso accusa e condanna furono falsi indovini che ingannavano la loro gente come i falsi profeti ingannavano i Giudei. E questo risulta chiaramente anche da altri passi della Scrittura.

Concludo, perciò, che il dono profetico non fu peculiare ai Giudei, ma comune a tutti i popoli. Al contrario i Farisei⁶ sono fieri sostenitori della peculiarità esclusivamente ebraica di tale dono divino. Gli altri popoli avrebbero avuto una capacità per così dire diabolica di predire il futuro (vedi che cosa non sa immaginare la superstizione!). Il passo

principale dell'Antico Testamento che adducono quale autorevole conferma della loro opinione è *Esodo*, XXXIII, 16, in cui Mosè dice a Dio: «Come si capirà che io e il tuo popolo abbiamo trovato grazia davanti ai tuoi occhi? Certamente quando tu camminerai con noi e io e il tuo popolo saremo separati da ogni altro popolo che è sulla faccia della terra». Da questo passo essi vogliono inferire che Mosè ha chiesto a Dio di essere presente ai Giudei, di rivelarsi a loro profeticamente, e infine di non concedere a nessun altro popolo questa grazia.

È certamente ridicolo che Mosè invidiasse agli altri popoli la presenza di Dio o che avesse osato chiedere a Dio qualcosa di simile. La verità è che, quando Mosè si rese conto del carattere e dell'atteggiamento riottoso del suo popolo, capì chiaramente che egli stesso e i suoi non avrebbero potuto portare a termine ciò che avevano intrapreso senza il soccorso di grandi miracoli e senza un singolare ausilio esterno di Dio; che anzi senza tale aiuto sarebbero fatalmente periti. Ed appunto perché fossero certi che Dio voleva la loro salvezza, egli chiese questo particolare aiuto esterno di Dio. Così, infatti, dice in XXXIV, 9: «Se io ho trovato grazia davanti agli occhi tuoi, o Signore, io ti prego, vada il Signore tra noi, poiché questo popolo è riottoso, ecc.». Perciò la ragione della richiesta di un singolare aiuto esterno di Dio sta nella riottosità del popolo; e la dimostrazione ancor più chiara del fatto che Mosè nuli'altro chiese all'infuori di tale aiuto è data dalla risposta stessa di Dio. Infatti Egli subito rispose (*ibid.*, 10): «Ecco io concludo un patto: alla presenza di tutto il tuo popolo io opererò cose mirabili che non furono mai operate sulla faccia della terra e tra nessuna gente, ecc.». Qui dunque Mosè parla soltanto dell'elezione degli Ebrei nel senso in cui l'ho spiegata e non chiede altro a Dio.

Tuttavia nell'*Epistola ai Romani* di Paolo trovo un altro passo che mi causa qualche perplessità, e cioè III, 1 e 2, dove Paolo sembra esporre una tesi diversa da questa mia. Dice infatti: «Qual è dunque la superiorità del Giudeo? o qual è l'utilità della circoncisione? Grande sotto ogni aspetto; ma principalmente essa consiste nel fatto che a lui furono affidate le parole di Dio». Se ben si considera però ciò che soprattutto Paolo intende insegnare, non si troverà nulla che contrasti con questa mia tesi; anzi si troverà che il suo insegnamento non si differenzia dal mio. Al versetto 29 dello stesso capitolo dice infatti che Dio è Dio dei Giudei e dei Gentili e in II, 25 e 26: «Se il circonciso si allontana dalla legge, la circoncisione diventerà prepuzio e viceversa, se l'incirconciso osserverà l'ordine della legge, il suo prepuzio è ritenuto circoncisione». Inoltre in III, 9 e IV, 15 dice che tutti, cioè Giudei e Gentili allo stesso modo, furono soggetti al peccato e il peccato non si può concepire se non in relazione al comando e alla legge. Chiaramente ne deriva che la legge fu rivelata a tutti

indistintamente (il che ho sopra dimostrato in base a *Giobbe*, XXVIII, 28) e che sotto la sua autorità tutti vissero. È questa la legge che riguarda esclusivamente la vera virtù, non quella che vien stabilita in relazione ad un singolo Stato ed alla sua costituzione e viene adattata al carattere di una sola nazione.

Conclude infine Paolo che Dio è Dio di tutti i popoli, ossia è ugualmente a tutti propizio e tutti furono ugualmente soggetti alla legge ed al peccato; perciò a tutti mandò il suo Cristo perché li liberasse allo stesso modo dalla schiavitù della legge e perché vivessero rettamente, non più per comando della legge, ma per coerente decisione dell'animo. Paolo dunque insegna esattamente quanto io sostengo. E quando dice: «solo ai Giudei furono affidate le parole di Dio», dobbiamo intendere che solo ad essi furono affidate per iscritto le leggi, mentre alle altre genti esse furono affidate mediante la sola rivelazione e mediante la capacità stessa di concepirle; oppure dobbiamo dire che Paolo (dal momento che si adopera a confutare un'obiezione che solo i Giudei potevano opporre) risponde mettendosi al livello di comprensione dei Giudei e tenendo conto delle loro opinioni di allora, giacché, per insegnare ciò che in parte aveva visto e in parte aveva udito, si comportava da Greco coi Greci e da Giudeo coi Giudei⁷.

Mi resta ora da rispondere a quelle argomentazioni con cui alcuni vorrebbero convincersi che l'elezione degli Ebrei non fu temporanea e dovuta a contingenze politiche, ma permanente. Infatti — essi dicono — vediamo che i Giudei, dispersi ovunque per tanti anni dopo aver perduto lo Stato e separati da ogni altra nazione, sopravvivono ancora, il che non capitò a nessun altro popolo; in secondo luogo i testi sacri sembrano in più passi insegnare che Dio elesse i Giudei in eterno e perciò, pur avendo perduto lo Stato, essi rimangono purtuttavia gli eletti di Dio. Ecco i passi che dimostrerebbero apertamente questa elezione valida per sempre:

1) *Geremia*, XXXI, 36, dove il profeta attesta che il seme di Israele rimarrà in eterno il popolo di Dio è paragona senz'altro gli Ebrei all'ordine fisso dei cieli e della natura.

2) *Ezechiele*, XX, 32 sgg., dove sembra che si voglia affermare che, se anche i Giudei volessero per propria determinazione abbandonare il culto di Dio, Dio tuttavia li raccoglierà da tutte le regioni in cui fossero dispersi e li condurrà al deserto dei popoli, come condusse i loro padri ai deserti d'Egitto e di là infine, dopo averli separati dai ribelli e dai transfughi, li condurrà al monte della Sua santità, dove tutta la casa di Israele Lo onorerà.

Si sogliono addurre, specialmente da parte dei Farisei, altri passi oltre a questi; ma io credo che quando avrò dato risposta a questi due avrò dato soddisfacente risposta a tutti. Né ciò mi sarà difficile,

quando avrò mostrato, desumendolo dalla stessa Scrittura, che Dio non elesse gli Ebrei per sempre, ma solo alla stessa condizione secondo la quale aveva eletto prima di loro i Canaaniti. Anche questi, come ho sopra dimostrato⁸, ebbero sommi sacerdoti che con religiosità onoravano Dio; tuttavia Dio li respinse a causa della loro lussuria, della loro pigrizia e della degenerazione nel culto. Infatti Mosè nel *Levitico*, XVIII, 27 e 28 ammonisce gli Ebrei a non contaminarsi con rapporti incestuosi, come fecero i Canaaniti, perché la terra non rigetti loro come rigettò i popoli che abitavano in quei luoghi. E in *Deuteronomio*, VIII, 19 e 20 minaccia loro completa rovina in termini chiarissimi. Dice infatti: «Oggi io v'assicuro che perirete completamente; come le genti che Dio fa perire davanti a voi, così voi perirete». E nella legge si trovano altre simili minacce le quali indicano chiaramente che Dio non elesse il popolo ebreo incondizionatamente e per sempre.

Se dunque i profeti predissero agli Ebrei un nuovo ed eterno patto con Dio — patto di conoscenza, di amore e di grazia — è facile dimostrare che questa è una promessa fatta solo per i pii, giacché nello stesso passo or ora citato di Ezechiele è detto chiaramente che Dio separerà da loro i ribelli e i transfughi, e in *Sofonia*, III, 11 e 12 è detto che egli eliminerà i superbi e farà che restino i poveri. E poiché questa elezione riguarda la vera virtù, non bisogna pensare che sia stata promessa solo ai pii del popolo giudeo, escludendo quelli di tutte le altre genti, ma si deve evidentemente ritenere che i profeti veritieri — presenti, come ho dimostrato, presso tutti gli altri popoli — abbiano promesso ai fedeli dei loro rispettivi popoli la stessa elezione e in tal modo abbiano recato loro conforto. Pertanto questo eterno patto di conoscenza e di amore con Dio è universale, come anche si ricava con la massima evidenza da *Sofonia*, III, 9 e 10; perciò non è ammissibile a questo proposito differenza di sorta tra i Giudei e i Gentili e conseguentemente nemmeno una diversa elezione peculiare ad essi, oltre a quella che ho già mostrato.

Il fatto che i profeti, parlando di questa elezione che riguarda solo la virtù, aggiungano molte indicazioni sui sacrifici, sulle altre cerimonie e sulla ricostruzione del tempio e della città, si spiega con la loro intenzione di esprimere le cose spirituali con tali immagini secondo l'uso e la natura della profezia e contemporaneamente di annunciare ai Giudei, di cui erano profeti, la restaurazione dello Stato e del tempio che era da attendersi ai tempi di Ciro. Al nostro tempo dunque i Giudei non hanno certamente nulla da attribuire a sé che li ponga al di sopra di tutto il resto degli uomini. Né fa meraviglia che si siano mantenuti con loro caratteristiche proprie per tanti anni, sebbene dispersi e senza Stato, dal momento che la loro separazione dal resto degli uomini è tale che su di loro ha riversato l'odio universale e ciò

non solo per le esteriorità delle loro costumanze, contrarie a quelle di tutti gli altri popoli, ma anche per il segno distintivo della circoncisione che essi scrupolosamente mantengono.

L'esperienza ha ormai dimostrato che è particolarmente l'ostilità generale che preserva la loro compattezza. Quando il re di Spagna⁹ costrinse i Giudei ad accettare la religione del suo regno o ad andarsene in esilio, moltissimi Giudei accettarono la religione cattolica romana; ma poiché a coloro che accettarono questa religione furono concessi tutti i privilegi degli Spagnoli nati tali e poiché essi furono ammessi alla dignità di ogni carica, immediatamente si mescolarono con gli Spagnoli e così dopo poco tempo non rimase di loro alcuna traccia o ricordo. Tutto il contrario toccò a quelli che il re del Portogallo¹⁰ costrinse ad accettare la religione del suo Stato. Essi infatti, evidentemente perché esclusi dalla dignità di ogni carica, sono sempre vissuti separati da tutti, sebbene si fossero convertiti al cattolicesimo. Io penso che anche a questo riguardo il segno distintivo della circoncisione abbia tanta importanza da convincermi che esso solo potrà conservare per sempre questo popolo; anzi, se i principi della loro religione non infiacchissero i loro animi, crederei senz'altro che un giorno, quando si presenterà l'occasione, data la mutabilità delle cose umane, essi costituiranno una seconda volta il loro Stato e Dio di nuovo li eleggerà.

Di ciò abbiamo un illustre esempio nei Cinesi. Anch'essi, infatti, mantengono scrupolosamente l'usanza del codino con cui si distinguono da tutti gli altri; e così distinti si mantennero per tante migliaia d'anni da superare di gran lunga in antichità il resto dei popoli. Non sempre mantennero lo Stato, è vero, ma lo ricostituirono dopo averlo perduto e senza dubbio lo ricostituiranno ancora, non appena le energie dei Tartari cominceranno ad affievolirsi in seguito all'ozio e all'eccessiva ricchezza.

Infine, se si vorrà sostenere che i Giudei sono stati eletti da Dio in eterno per questa od altra ragione, io non farò opposizione, purché si riconosca che questa elezione, temporanea o eterna, in quanto è peculiare solo per i Giudei, non riguarda che lo Stato e i vantaggi terreni (dal momento che solo ciò è in grado di distinguere un popolo dall'altro); ma rispetto all'intelletto e alla vera virtù nessun popolo si distingue dall'altro e pertanto sotto questo aspetto non è nemmeno eletto da Dio a preferenza di un altro.

1. Cfr. *Ethica*, I, prop. XXIX, XXXIII, sch. 1 e 2, e in generale l'intera prima parte.

2. Cfr. *Ethica*, III, prefaz.

a. In *Genesi*, XV si narra che Dio disse ad Abramo di essere il suo difensore e di

volergli rendere una grandissima ricompensa; al che Abramo (rispose) che ormai non poteva aspettarsi nulla di una certa importanza, dato che in vecchiaia già avanzata era privo di figli. (Annotazione IV).

b. Che per conquistare la vita eterna non basti osservare i comandamenti dell'Antico Testamento risulta chiaro da *Marco*, X, 21. (Annotazione V).

3. Cfr. Cap. V.

4. Le parole «nello stesso modo» mancano nella Bibbia Concordata.

5. La Bibbia Concordata traduce: «col pianto di Iazer».

6. I Farisei, costituitisi in partito nel 11 secolo a. C. in opposizione ai Sadducei (vedi nota a pag. 581) aperti ai contatti coi Greci, furono conservatori ortodossi e rigidi osservanti della legge. Essendo legati al popolo immune da influssi stranieri, fissarono oralmente accanto alla legge scritta un sistema di norme per la condotta pratica basato sui costumi e sulle tradizioni popolari, le cui origini erano fatte risalire agli stessi profeti, della cui autorità i Farisei si ritenevano quindi investiti. Essi osservavano scrupolosamente e minuziosamente i riti e le feste legali, mentre erano indifferenti ai problemi politici, disposti ad accettare qualunque ordinamento, purché esso rispettasse le prescrizioni etico-religiose. Dopo la diàspora, l'organizzazione della vita religiosa giudaica fu opera dei dottori farisaici. Così il giudaismo assunse e mantenne nei secoli successivi impronta e caratteri in gran parte farisaici.

7. *1ª Epistola ai Corinzi*, IX, 20 sgg.

8. Vedi in questo capitolo la pag. 444.

9. Col matrimonio tra Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia (1469) i due regni cattolici spagnoli furono congiunti. Prima della conquista del regno moresco di Granata, funzionava a Siviglia, nel 1480, un tribunale speciale dell' Inquisizione contro i *marrani* (ebrei convertiti al Cristianesimo solo formalmente, ma praticanti in segreto il giudaismo). Dopo quella conquista (1492), i sovrani cattolici fecero espellere tutti gli ebrei che non avessero accettato il battesimo, con decreto del 30 marzo 1492 (e con scadenza il 30 luglio dello stesso anno).

10. Emanuele I (1495-1521), dapprincipio benevolo verso gli Ebrei, per potere sposare Isabella figlia di Ferdinando di Aragona e di Isabella di Castiglia, dovette accettare la condizione impostagli di espellere dal Portogallo gli ebrei. Il relativo decreto fu emanato nel dicembre del 1496 (con scadenza entro l'ottobre 1497).

CAPITOLO IV

LA LEGGE DIVINA

Il termine «legge», preso in senso assoluto, indica quel principio in base a cui ciascun individuo, o tutti gli appartenenti ad una stessa specie o alcuni di essi, agiscono secondo una norma unica, fissa e determinata. La legge dipende o dalla necessità di natura o dalla decisione umana. Dipende dalla necessità di natura, se consegue necessariamente alla natura, cioè alla definizione stessa della cosa di cui è legge; dipende dalla decisione umana, e allora è chiamata più propriamente «diritto», se è prescritta dagli uomini per sé o per altri in vista di una vita più sicura e più confortevole o in vista di qualche altro fine.

Per esempio, è legge universale di tutti i corpi e consegue alla necessità naturale, che ogni corpo quando si incontra con un altro più piccolo perda quella quantità del proprio moto che trasmette all'altro corpo. Così pure è legge che necessariamente consegue alla natura umana che un uomo, ricordando una cosa, subito si ricordi di un'altra simile alla prima, o che ha percepito insieme alla prima. Dipende invece dalla decisione umana il fatto che gli uomini rinuncino o siano costretti a rinunciare al diritto di cui godono per natura e si attengano ad una determinata condotta di vita. E, pur ammettendo in via assoluta che tutto è determinato in vista dell'esistenza e dell'azione dalle leggi universali della natura secondo una norma certa e stabilita, affermo tuttavia che questo secondo tipo di leggi dipende dalla decisione dell'uomo.

1) Perché l'uomo, in quanto parte della natura, costituisce parte del potere della natura. Quindi le cose che conseguono necessariamente alla natura umana, cioè alla natura stessa in quanto la consideriamo definita dalle condizioni specifiche dell'umana natura, conseguono al potere umano (per quanto esse siano necessariamente determinate). Si può pertanto ben dire che la sanzione di queste leggi dipende dalla decisione degli uomini, perché dipende soprattutto dal potere della mente umana: in modo tale che, tuttavia, senza queste leggi è possibile chiaramente concepire la mente umana, in quanto essa percepisce secondo la nonna del vero e del falso, mentre non sarebbe possibile concepirla senza la legge necessaria come l'ho più sopra definita.

2) Ho detto che queste leggi dipendono dalla decisione umana anche perché siamo obbligati a definire ed a spiegare le cose attraverso le loro cause prossime, mentre la considerazione generale della fatale necessità e della concatenazione delle cause non può soccorrerci in vista della formazione e dell'ordinamento dei nostri pensieri circa le realtà particolari. S'aggiunga che noi ignoriamo completamente la coordinazione e la concatenazione degli eventi, cioè il modo in cui essi sono realmente ordinati e concatenati. Pertanto è meglio, anzi è necessario, nella pratica, considerare gli eventi come possibili.

Questo sia detto circa la legge considerata in senso assoluto. Ma, poiché il termine «legge» è applicato, come sembra, alle cose naturali per traslato e poiché per «legge» comunemente nuli'altro s'intende se non un comando che gli uomini hanno la possibilità di eseguire o di ignorare (esso infatti, pur non imponendo alcunché di superiore alle forze dell'uomo, costringe il potere umano entro limiti ben definiti, mentre questo potere si estende al di là di essi), la legge sembra doversi definire in modo più specifico come condotta di vita che l'uomo prescrive a sé o agli altri in vista di un certo fine. Senonché il vero fine delle leggi di solito è chiaro solo a pochi, e perlopiù gli uomini, vivendo senza seguire la ragione, sono quasi incapaci di percepirlo; per questi motivi dunque i legislatori, per costringere all'obbedienza tutti in ugual modo, posero saggiamente un altro fine molto diverso da quello che necessariamente consegue alla natura delle leggi, e così promisero a chi rispettasse le leggi ciò che il volgo ama di più, minacciando a chi le trasgredisce ciò che il volgo più teme. In tal modo tentarono, nei limiti del possibile, di raffrenare la massa, come si fa col cavallo mediante il morso. E di qui ebbe origine la tendenza a ritenere legge soprattutto quella condotta di vita che è imposta agli uomini dall'altrui comando e conseguentemente si dice che coloro che obbediscono alle leggi sottostanno alla legge e sembra che siano in condizione di schiavitù.

In realtà, chi dà quello che spetta a ciascuno per timore della pena capitale agisce dietro comando altrui e costretto dalla paura di un male, né può chiamarsi giusto; mentre chi attribuisce a ciascuno il suo perché conosce la vera ragione delle leggi e la loro necessità agisce con coerenza e secondo decisione propria, non altrui, e perciò è a buon diritto chiamato giusto. Il che, credo, anche Paolo ha inteso insegnare, quando disse che coloro che vivevano sotto la legge non avrebbero potuto giustificarsi con la legge¹. La giustizia, come comunemente vien definita, è infatti volontà coerente e continua di riconoscere a ciascuno il suo diritto; e perciò Salomone (*Proverbi*, XXI, 15) afferma che, quando si fa giustizia, il giusto gode e l'ingiusto teme. Non essendo dunque la legge null'altro che una condotta di vita

che gli uomini prescrivono a sé e agli altri in vista di un determinato fine, sembra conveniente distinguerla in legge umana e legge divina. Per legge umana intendo la condotta di vita che è utile solamente alla sicurezza della vita e dello Stato, per legge divina intendo quella che si propone come fine esclusivo il sommo bene, cioè la vera conoscenza e l'amore di Dio².

La ragione per cui definisco divina questa legge è nella natura del sommo bene, natura che qui mostrerò il più brevemente e il più chiaramente possibile. Poiché la parte migliore di noi è l'intelletto, è certo che, se vogliamo veramente cercare il nostro utile, noi dobbiamo soprattutto sforzarci di portare, per quanto ci è possibile, a perfezione l'intelletto stesso, poiché è nella sua perfezione che deve consistere il nostro sommo bene. Ora, poiché ogni nostra conoscenza e certezza, che sia in grado di eliminare realmente ogni dubbio, dipende esclusivamente dalla conoscenza di Dio³ (sia perché nulla può esistere né si può concepire senza Dio, sia anche perché, fin quando non abbiamo di Lui un'idea chiara e distinta, possiamo dubitare di tutto), ne segue che il nostro sommo bene e la nostra perfezione dipendono dalla conoscenza di Dio, ecc. In secondo luogo, non potendo esistere né essere concepito nulla senza Dio, è certo che tutto ciò che esiste nella natura implica ed esprime il concetto di Dio in ragione della propria essenza e perfezione. Noi pertanto, quanto più conosciamo le realtà naturali, tanto maggiore e più perfetta acquistiamo la conoscenza di Dio: in altri termini (giacché la conoscenza dell'effetto mediante la causa non è altro che la conoscenza di una particolare proprietà della causa) quanto più conosciamo le realtà naturali tanto più perfettamente conosciamo l'essenza di Dio (che è la causa di tutte le cose). E perciò l'intera nostra conoscenza, cioè il nostro sommo bene, non solo dipende dalla conoscenza di Dio, ma consiste totalmente in essa.

La stessa conclusione discende anche dal fatto che l'uomo attinge tanto maggiore perfezione quanto più elevata e perfetta è la natura di ciò che egli soprattutto predilige, e viceversa. Dunque colui che predilige sopra ogni altra cosa la conoscenza intellettuale di Dio, che è l'essere perfetto per eccellenza, e di essa massimamente gode, è necessariamente perfetto e massimamente partecipa della somma felicità. A questo dunque si riducono il nostro sommo bene e la nostra felicità: alla conoscenza e all'amore di Dio. Ne viene che i mezzi richiesti da questo fine di tutte le azioni umane (e cioè Dio stesso in quanto in noi c'è l'idea di Lui) si possono chiamare comandi di Dio, perché sono a noi prescritti, per così dire, da Dio stesso, in quanto Egli è nella nostra mente; e così la condotta di vita che si prefigge questo fine è chiamata giustissimamente legge divina. Quali poi siano questi mezzi, quale la condotta di vita che questo fine esige, come dipendano

da questo fine i principi di un ottimo Stato e la condotta di vita tra gli uomini, è problema di competenza dell'etica in generale. Qui non tratterò se non della legge divina in genere.

Poiché dunque l'amor di Dio è la felicità e la beatitudine somma dell'uomo, nonché il fine ultimo e lo scopo di ogni azione umana, ne viene che osserva la legge divina solo chi si preoccupa di amare Dio non per timore di pena, né per desiderio di altro vantaggio, come la gioia, la fama, ecc., ma solo perché conosce Dio, ovvero perché sa che la conoscenza e l'amore di Dio sono il sommo bene. Il significato dunque e il precetto fondamentale della legge divina è amare Dio quale sommo bene, cioè, come ho detto, non per timore di alcuna pena o supplizio, né per aspirazione ad altro bene di cui desideriamo godere: l'idea stessa di Dio infatti mostra nel modo più convincente che Dio è il nostro sommo bene, ovvero che la conoscenza e l'amore di Dio sono il fine ultimo al quale tutte le nostre azioni devono essere dirette.

Tuttavia l'uomo schiavo della carne non è in grado di comprendere queste verità che gli sembrano inconsistenti, perché possiede una conoscenza di Dio troppo tenue ed anche perché in questo sommo bene, che consiste nella sola speculazione e nella purezza dell'attività intellettuale, non trova nulla che egli possa toccare o mangiare o da cui egli sia piacevolmente stimolato nella sua carnalità, dalla quale soprattutto trae godimento. Ma chi sa di non possedere nulla di superiore all'intelletto e ad una mente retta giudicherà senza dubbio solidissime queste verità.

Ho dunque spiegato in che cosa consista essenzialmente la legge divina e quali siano le leggi umane, cioè tutte quelle che mirano ad uno scopo diverso. Escluse, però, quelle che siano state sancite per rivelazione, giacché considerare le cose dal punto di vista della rivelazione è pur esso un ricondurle a Dio, come ho sopra dimostrato. In questo senso la legge di Mosè, invero non universale ma perfettamente conveniente al carattere ed alla particolare conservazione di un solo popolo, può tuttavia essere chiamata legge di Dio o legge divina dal momento che crediamo che essa sia stata sancita in virtù di profetica illuminazione. Ora, se consideriamo la natura della legge divina naturale, quale or ora l'ho spiegata, vedremo:

1) Che essa è universale ovvero comune a tutti gli uomini; l'abbiamo infatti dedotta dalla universale natura umana.

2) Che essa non richiede di prestar fede alle narrazioni storiche, quale che sia il loro contenuto. Infatti, poiché questa legge divina naturale si comprende esclusivamente grazie alla considerazione della natura umana, è certo che noi la possiamo concepire in Adamo come in qualunque altro uomo, in un uomo che viva in mezzo agli uomini

come in un uomo che conduca vita solitaria. Del resto la fiducia in un racconto storico, per quanto fondata, non è in grado di darci la conoscenza di Dio e per conseguenza nemmeno l'amore di Dio, perché l'amor di Dio nasce dalla conoscenza di Dio e la conoscenza di Dio deve essere ricavata dalle nozioni comuni certe ed evidenti di per se stesse; pertanto la fiducia prestata alle narrazioni non è affatto un requisito necessario per raggiungere il nostro sommo bene. Comunque non nego alle letture storiche un'utilità per la vita sociale, anche se il prestar loro fiducia non può darci la conoscenza e l'amore di Dio. Quanto meglio infatti osserveremo e conosceremo le condizioni e i costumi degli uomini — il che otteniamo soprattutto dalla conoscenza delle loro azioni — tanto maggiore possibilità avremo di vivere in mezzo a loro con prudenza e di adeguare, nei limiti della ragionevolezza, la nostra vita e le nostre azioni alla loro natura.

3) Vediamo che questa legge divina naturale non richiede le cerimonie di rito, cioè quelle azioni in sé indifferenti, ma chiamate buone solo per convenzione, o simboleggianti un qualche bene necessario alla salvezza, o, se si preferisce, azioni il cui senso trascende l'umana capacità di comprendere. Difatti il lume naturale non richiede nulla che esso stesso di per sé non raggiunga, ma richiede solo ciò che esso ci può con estrema chiarezza indicare come un bene ovvero come un mezzo per raggiungere la nostra felicità. Ciò che è bene solamente per prescrizione o per convenzione o perché simbolo di un qualche bene non può apportare nessun perfezionamento al nostro intelletto; esso altro non è che semplice parvenza, né si può annoverare tra le azioni che, per così dire, sono prodotto o frutto dell'intelletto e di una mente retta. Ma non è il caso di dimostrarlo qui più estesamente.

4) Vediamo infine che la somma ricompensa per aver seguito la legge divina è la legge divina stessa, cioè la conoscenza di Dio e l'amore per Lui professato in piena libertà ed in purezza e costanza spirituale; che la pena della disobbedienza è la privazione della conoscenza e dell'amore di Dio e la soggezione alla carne, ovvero l'incostanza e il turbamento spirituale.

Fissato ciò, rimane da ricercare:

1) Se noi in base al lume naturale possiamo concepire Dio come legislatore o sovrano che detta agli uomini le leggi.

2) Che cosa insegni la Sacra Scrittura circa il lume e la legge naturale.

3) In vista di quale fine furono un tempo istituite le cerimonie di rito.

4) Infine che vantaggio arrechi il leggere le storie sacre e il prestarvi fede.

Tratterò dei primi due punti in questo capitolo, degli altri due in quello successivo.

Per quanto riguarda il primo punto la soluzione si deduce facilmente dalla natura della volontà di Dio che non è distinta dall'intelletto di Dio se non dal punto di vista della nostra ragione. Voglio dire che volontà di Dio e intelletto di Dio in sé e per sé sono in realtà una sola ed identica cosa, né si distinguono se non relativamente alle idee che noi ci formiamo circa l'intelletto di Dio⁴. Per esempio, quando noi consideriamo che la natura del triangolo è contenuta *ab aeterno* nella natura divina come una eterna verità e limitiamo a ciò la nostra considerazione, allora diciamo che Dio ha l'idea del triangolo, ovvero che ha intelligenza della natura del triangolo. Ma quando, in un secondo momento, consideriamo che la natura del triangolo è contenuta nella natura divina per l'esclusiva necessità della natura divina e non per necessità dell'essenza e della natura del triangolo; anzi, che la necessità dell'essenza e delle proprietà del triangolo, anche in quanto concepite come verità eterne, dipendono dalla sola necessità della natura e dell'intelletto divino e non dalla natura del triangolo, allora proprio ciò che avevamo prima chiamato intelletto di Dio chiamiamo ora volontà o decreto di Dio. Perciò, rispetto a Dio, facciamo un'unica ed identica affermazione quando diciamo che Dio ha stabilito e voluto *ab aeterno* che i tre angoli di un triangolo equivalessero a due angoli retti e quando diciamo che Dio ha avuto intelligenza di questa proprietà. Ne segue che le affermazioni e le negazioni di Dio implicano sempre eterna necessità ossia eterna verità.

Se dunque, per esempio, Dio disse ad Adamo di non volere che egli mangiasse i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male, là possibilità che ebbe Adamo di mangiare quei frutti implicherebbe una contraddizione e sarebbe stato perciò impossibile che Adamo ne potesse mangiare, perché quel divino decreto avrebbe dovuto implicare eterna necessità e verità. Poiché tuttavia la Scrittura narra che Dio diede quest'ordine ad Adamo e che ciononostante Adamo mangiò quei frutti, si deve senz'altro affermare che Dio abbia rivelato ad Adamo solo il male che necessariamente gli sarebbe venuto se avesse mangiato i frutti di quell'albero, non già che quel male gli sarebbe senz'altro necessariamente occorso. Donde avvenne che Adamo intese quella rivelazione non come l'espressione di una eterna necessità e verità, ma come una legge, cioè come un ordinamento cui tien dietro vantaggio o danno non secondo la necessità e la natura dell'atto commesso, ma esclusivamente secondo il volere e l'autorità di un capo, svincolati da ogni altro principio. Così quella rivelazione, dal punto di vista del solo Adamo ed a cagione soltanto della manchevolezza della sua conoscenza, valse come legge e Dio fu una

sorta di legislatore o re.

Sempre per questo motivo, cioè per la manchevolezza della conoscenza, il Decalogo fu una legge solo dal punto di vista degli Ebrei; essi infatti non conoscevano l'esistenza di Dio come una eterna verità e perciò quello che fu loro rivelato nel Decalogo, cioè l'esistenza di Dio e il dovere di onorare Dio soltanto, fu da loro necessariamente inteso come una legge: se invece Dio avesse parlato a loro direttamente senza usare alcun mezzo corporeo, essi avrebbero inteso questa stessa rivelazione non come una legge, ma come una eterna verità. E quanto diciamo degli Israeliti e di Adamo va detto anche di tutti i profeti che in nome di Dio formularono per iscritto le leggi, perché evidentemente essi non intesero i divini voleri adeguatamente, cioè come verità eterne. Anche per quanto riguarda Mosè deve dirsi che egli dalla rivelazione ovvero dai principi fondamentali rivelatigli ha inteso sì il modo con cui il popolo di Israele potesse nella maniera migliore raccogliersi in una determinata parte del mondo e costituire una comunità unitaria, cioè fondare uno Stato; Mosè ha anche inteso il modo con cui quel popolo potesse nella maniera migliore essere obbligato all'obbedienza. Ma non ha inteso, né gli fu rivelato, che quel modo era il migliore, né ha inteso che dalla comune obbedienza del popolo in quella siffatta parte del mondo dovesse necessariamente seguire lo scopo cui essi miravano. Pertanto egli non intese queste rivelazioni come verità eterne, ma come prescrizioni ed ordinamenti e li prescrisse a sua volta come leggi di Dio, donde la concezione di Dio quale rettore, legislatore, re, misericorde, giusto, ecc.: attributi, questi, propri della sola natura umana e da escludersi completamente dalla natura divina.

Debbo aggiungere che tutto ciò va detto dei soli profeti che in nome di Dio dettero stesura alle leggi, ma non va detto di Cristo. Nonostante appaia aver anch'egli prescritto le leggi in nome di Dio, dobbiamo tuttavia pensare che egli abbia inteso le cose in modo vero ed adeguato, perché Cristo non fu tanto un profeta, quanto la bocca stessa di Dio. Dio infatti rivelò al genere umano alcune verità attraverso la mente di Cristo (l'abbiamo mostrato nel primo capitolo), così come precedentemente le aveva rivelate attraverso gli angeli, cioè attraverso una voce creata, visioni, ecc. Perciò affermare che Dio adeguò le proprie rivelazioni alla mentalità di Cristo sarebbe tanto irragionevole quanto affermare che Dio abbia precedentemente adeguato le proprie rivelazioni alle opinioni degli angeli, cioè di una voce creata, di visioni, ecc. per comunicare ai profeti i contenuti della rivelazione. Questa sarebbe la cosa più assurda ad immaginarsi, tanto più che Cristo è stato inviato ad ammaestrare non i soli Giudei, ma tutto il genere umano. A tal fine sarebbe stato necessario avere una mente adeguata non soltanto alle opinioni dei Giudei, ma alle opinioni

ed ai precetti universalmente propri del genere umano, cioè alle nozioni comuni e vere. E per certo, dal fatto che Dio si sia rivelato a Cristo o alla sua mente direttamente e non, come ai profeti, attraverso parole o immagini, nuli'altro dobbiamo apprendere se non che Cristo intese secondo verità la rivelazione, ossia ne ebbe intelligenza.

Si ha infatti intelligenza di una cosa quando la si intende, a prescindere dalle parole e dalle immagini, con la pura facoltà mentale. Cristo perciò intese veramente ed adeguatamente la rivelazione. Se dunque la prescrisse talvolta come legge, ciò fece a causa della radicata ignoranza del popolo: perciò, nell'adeguarsi alle sue caratteristiche, egli fece le veci di Dio. Per questo motivo, pur avendo parlato un po' più chiaramente degli altri profeti, espose tuttavia i contenuti della rivelazione in modo oscuro e molto spesso attraverso parabole, soprattutto quando si rivolgeva a gente cui non era ancora stato concesso di conoscere il regno dei cieli (vedi *Matteo*, XIII, 10; ecc.). Ma è certo che a coloro cui era stato concesso di conoscere i misteri dei cieli egli insegnò quelle verità come verità eterne e non le prescrisse loro come leggi. In tal modo li liberò da una condizione di servile ossequio alla legge e nondimeno con ciò confermò e stabilì ancor più la legge e la scolpì profondamente nei loro cuori. Il che anche Paolo sembra indicare in alcuni passi e cioè *Epistola ai Romani*, VII, 6 e III, 28.

Tuttavia nemmeno Paolo vuole parlare apertamente, ma, come egli stesso dice in III, 5 e VI, 19 della stessa lettera, parla alla maniera degli uomini e lo conferma espressamente quando chiama «giusto» Dio. E certo, anche a causa dell'umana debolezza, attribuisce a Dio la misericordia, la benevolenza, l'ira, ecc. e così conforma le proprie parole alla naturale caratteristica del popolino, o meglio (come egli stesso dice in *Epistola 1^a ai Corinti*, III, 1 e 2) a quella degli uomini soggetti alla carne. Infatti in *Epistola ai Romani*, IX, 18 dimostra inequivocabilmente che l'ira di Dio e la sua misericordia non sono provocate dalle azioni umane, ma dalla sola vocazione divina, cioè dalla volontà divina. Paolo dimostra inoltre che nessuno diventa giusto perché opera secondo la legge, ma solo perché ha fede (vedi *Epistola ai Romani*, III, 28). E per fede null'altro evidentemente intende se non il pieno consenso dell'animo; infine dimostra che nessuno diventa beato se non ha in sé la mente di Cristo (vedi *Epistola ai Romani*, VIII, 9) evidentemente perché con essa può intendere le leggi di Dio come eterne verità.

Possiamo dunque trarre le seguenti conclusioni: Dio è rappresentato come legislatore e monarca solo in conformità della capacità d'intendere del volgo e dei limiti cui soggiace il nostro pensiero; per la stessa ragione è detto «giusto», «misericorde», ecc. Di fatto Dio agisce e regge l'universo secondo la necessità della sola sua natura e

perfezione. Infine, le sue decisioni ed i suoi atti di volontà sono eterne verità ed implicano sempre necessità. Questo è quanto mi proponevo di spiegare e di dimostrare circa il primo punto.

Passiamo ora al secondo e volgendo le pagine della Sacra Scrittura vediamo che cosa essa insegni circa il lume naturale e circa la legge divina della quale stiamo scorrendo. La prima cosa che ci si presenta è lo stesso racconto della storia del primo uomo, nel quale si narra che Dio ordinò ad Adamo di non mangiare i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male. E questo, come sembra, significa che Dio ordinò ad Adamo di praticare e di ricercare il bene in quanto bene e non in quanto esso è contrario al male; cioè di ricercare il bene per amore del bene e non per timore del male. Poiché, e l'abbiamo già dimostrato, chi pratica il bene perché veramente lo conosce e lo ama opera liberamente e coerentemente, mentre chi lo pratica per timore del male opera costretto dal male e vive quasi da schiavo, sottostando all'altrui comando. Pertanto questo unico ordine impartito da Dio ad Adamo comprende in sé tutta insieme la legge divina naturale ed è pienamente concorde coi dettami del lume naturale.

Non sarebbe difficile spiegare l'intero racconto del primo uomo, o parabola che dir si voglia, in base a questo modulo interpretativo, ma preferisco tralasciare la cosa, sia perché non posso avere l'assoluta certezza di concordare nella mia spiegazione con l'intenzione del narratore, sia anche perché i più non ammettono che questo racconto sia una parabola, ma sono fermamente convinti che esso sia una pura esposizione dei fatti. Meglio dunque allegare altri passi della Scrittura, e soprattutto quelli di colui che parla in forza del lume naturale da lui posseduto in misura superiore a quella di tutti i saggi del suo tempo; di colui i cui pensieri il popolo accolse con lo stesso religioso rispetto con cui accoglieva i detti dei profeti. Alludo a Salomone, del quale nella Scrittura si lodano non tanto la virtù profetica e la religiosità, quanto la prudenza e la sapienza.

Ora, nei *Proverbi* Salomone chiama l'intelletto umano fonte di vera vita e fa risiedere la disgrazia esclusivamente nella stoltezza. Dice infatti così in XVI, 22: «Fonte di vita (è) l'intelletto del suo padrone^a e la pena degli stolti è la stoltezza». Ben si noti che per «vita» senz'altra precisazione in ebraico s'intende vera vita, come risulta chiaro da *Deuteronomio*, XXX, 19. Salomone dunque fa risiedere il frutto dell'intelletto nella vera vita e la pena soltanto nella privazione dell'intelletto. Ciò è in pieno accordo con quanto notai al quarto punto circa la legge divina naturale. Questo stesso sapiente, quando dice in XIII, 14: «La legge del prudente (è) la fonte di vita»⁵, cioè a dire, come ben risulta dal passo or ora citato, (è) l'intelletto, dimostra chiaramente che questa fonte di vita, ossia il solo intelletto — come già s'è visto — prescrive leggi ai sapienti. Inoltre in III, 13 afferma nel

modo più esplicito che l'intelletto rende l'uomo felice e beato e gli dà la vera tranquillità spirituale. Dice infatti: «Beato è l'uomo che ha scoperto la scienza e beato è il figlio dell'uomo che ha portato alla luce l'intelligenza». La ragione è che (come continua ai versetti 16 e 17) «direttamente essa dà la lunghezza dei giorni^b, indirettamente ricchezza e onore; le sue vie (quelle cioè che la scienza indica) sono piacevoli e ogni suo sentiero è pace».

Solo i sapienti dunque, anche secondo il parere di Salomone, vivono in uno stato di serenità e di coerenza: non così gli empi il cui spirito si trova in una tempesta di contrastanti passioni e perciò (come dice anche Isaia in LVII, 20) non hanno né pace né quiete.

Infine in questi *Proverbi* di Salomone si deve soprattutto considerare il contenuto del secondo capitolo che conferma apertamente quanto io penso. Il versetto 3 di tale capitolo inizia infatti così: «Infatti se tu invocherai la prudenza e rivolgerai la tua voce all'intelligenza ecc., allora comprenderai il timor di Dio e scoprirai la scienza di Dio (o meglio l'amore di Dio perché il vocabolo *Jadah* significa entrambe le cose). Infatti Dio (N.B.) dà la sapienza; dalla sua bocca (promanano) la scienza e la prudenza». Con queste parole Salomone indica prima di tutto che soltanto la sapienza e cioè l'intelletto promuove in noi un saggio timor di Dio, ossia ci insegna ad onorarlo secondo la vera religione; in secondo luogo ci insegna che la sapienza e la scienza provengono dalla bocca di Dio e che è Dio a concederle. Cosa questa che ho dimostrato anche prima, sostenendo che il nostro intelletto e la nostra scienza dipendono e traggono origine e perfezione esclusivamente dall'idea, cioè dalla conoscenza, di Dio. Continua quindi col versetto 9 dichiarando apertamente che tale scienza contiene in sé la vera etica e la vera politica, tanto che entrambe sono deducibili da essa: «Allora comprenderai la giustizia, il retto giudizio, l'equità delle azioni (e) ogni buon sentiero». Non pago di ciò prosegue: «Quando la scienza entrerà nel tuo cuore e la sapienza ti sarà motivo di gioia, allora la tua provvidenza veglierà^c su di te e la prudenza ti sarà custode». Ora tutto ciò concorda pienamente con la scienza naturale che insegna l'etica e la vera virtù dopo che s'è raggiunta la conoscenza e si è apprezzato il sommo valore della scienza. Perciò la felicità e la serenità di chi coltiva l'intelletto naturale non dipendono, anche secondo il pensiero di Salomone, dal dominio della fortuna (cioè dall'aiuto esterno di Dio), ma dipendono in massimo grado dall'interiore virtù di ciascuno (cioè dall'aiuto interno di Dio); e questo perché l'uomo si conserva soprattutto vigilando, operando e rettamente consigliandosi.

Non dobbiamo infine dimenticare il passo di Paolo che si trova nell'*Epistola ai Romani*, I, 20, dove (secondo la versione del testo siriano di Tremellio⁶) è detto: «I misteri di Dio infatti si colgono fin

dalle origini del mondo nelle Sue creature per mezzo dell'intelletto e così pure la Sua potenza e la Sua divinità che è eterna. Sono così senza scampo». Con queste parole Paolo mostra con evidenza che ciascuno di noi mediante il lume naturale chiaramente comprende la potenza e la divinità eterna di Dio, dalla quale può dedurre quali cose debbano essere perseguite e quali evitate; conclude perciò che non c'è scampo per nessuno e che l'ignoranza non può costituire una scusante: il che invece sarebbe, se Paolo parlasse di lume soprannaturale e della passione e della resurrezione della carne di Cristo, ecc. Così poco dopo, al versetto 24, continua: «Perciò Dio li ha abbandonati alle immonde brame del loro cuore, ecc.» fino alla fine del capitolo. Con queste parole Paolo descrive i vizi che accompagnano l'ignoranza e li elenca come se fossero le pene dell'ignoranza stessa: questo concorda pienamente con quel proverbio di Salomone (XVI, 22) che ho già citato, ove è detto «e la pena degli stolti è la stoltezza». Non fa dunque meraviglia che Paolo dica che i malvagi non hanno possibilità di scusa, perché ciascuno miete secondo che semina: dai mali nascono necessariamente dei mali, se non si correggono con la sapienza, e dai beni dei beni, se li accompagna la costanza dello spirito.

La Scrittura dunque esalta sotto ogni aspetto il lume e la legge divina naturale: e così io ho assolto il compito che m'ero proposto in questo capitolo.

1. *Epistola ai Romani*, III, 20.

2. Cfr. *Ethica*, V, Propp. XVI. XXV. XXVII, XXXIII.

3. Cfr. *Ethica*, I, Prop. XV.

4. In che senso, secondo Spinoza, sia legittimo attribuire a Dio intelletto e volontà, viene precisato in *Ethica*, I, prop. XVII schol.

a. Modo di dire della lingua ebraica. Chi possiede o chi nella propria natura contiene una cosa è chiamato padrone di quella cosa. Così, nella lingua ebraica l'uccello è detto padrone delle ali, perché ha le ali; così una persona intelligente è chiamata padrona dell'intelletto perché ha l'intelletto.

b. Espressione della lingua ebraica che significa semplicemente «vita».

5. Così anche la Vulgata e i LXX. La Bibbia Concordata traduce invece: «l'insegnamento del saggio è fonte di vita», mentre Spinoza intende «fonte di vita» come soggetto e non come predicato.

c. *Mezima* propriamente significa: pensiero, deliberazione e vigilanza.

6. Emanuele Tremellio (Ferrara 1510 - Sedan 1580) fu insigne ebraicista, tenne cattedra a Cambridge, Heidelberg e Sedan. Oltre alle traduzioni dall'ebraico, lasciò traduzioni dal siriano (*Testamentum novum – est autem interpretatio syriaca Novi Testamenti et eadem latino sermone reddita – auctore Immanuele Tremellio – Stephanus*

1569, ove il testo siriano era trascritto in caratteri ebraici). Spinoza fa uso di tale traduzione, perché ritiene che il siriano sia stata la lingua parlata dagli apostoli (cfr. Cap. XI annotazione XXVI). Tanto l'antico che il nuovo Testamento furono ben presto tradotti in siriano (lingua affine all'aramaico). Per. l'A. T. abbiamo la traduzione detta «pescitta» (semplice) del II secolo d. C. Del N. T. si conoscono varie versioni in seguito rielaborate o sostituite nel v secolo d. C. da una nuova versione (*pescitta*).

CAPITOLO V

CAUSE DELL'ISTITUZIONE DELLE CERIMONIE DI RITO. LA FIDUCIA NEI RACCONTI STORICI: PERCHÉ E A CHI ESSA SIA NECESSARIA

Nel capitolo precedente ho dimostrato come sia comune a tutti gli uomini quella legge divina che li rende veramente beati e che indica il modello di una vita autentica. L'abbiamo anzi dedotta dalla natura dell'uomo in modo tale che deve considerarsi innata nella mente umana e per così dire in essa scolpita.

Ora invece le cerimonie di rito — almeno quelle che troviamo nell'Antico Testamento — furono istituite solo per gli Ebrei e furono così adattate al loro Stato che in massima parte poterono essere celebrate solo nell'ambito della società nel suo complesso e non da parte dei singoli. È quindi certo che esse non riguardano la legge divina e pertanto non contribuiscono in nessun modo alla felicità ed alla virtù, ma si riferiscono esclusivamente alla elezione degli Ebrei, cioè (secondo quanto ho dimostrato nel capitolo terzo) esclusivamente alla temporanea felicità del corpo ed alla pacifica condizione dello Stato. Per conseguenza non poterono avere utilità alcuna se non nel periodo in cui esistette quello Stato.

Se dunque nell'Antico Testamento tali cerimonie sono riferite alla legge di Dio, ciò fu dovuto solo al fatto che esse furono istituite in base ad una rivelazione o a dei principi rivelati. Ma, poiché una argomentazione razionale, per quanto salda essa sia, non ha molto peso per i teologi in genere, io voglio qui confermare anche con l'autorità della Scrittura ciò che ho ora dimostrato e quindi rendere più evidente perché e come le cerimonie di rito giovarono al consolidamento ed alla conservazione dello Stato dei Giudei.

Nessun insegnamento è più chiaro in *Isaia* che l'interpretazione della legge divina, presa in sé per sé, come legge universale, consistente nella vera norma di vita, escludendosi quindi ogni identificazione tra legge divina e cerimonie di rito. Infatti in I, 10 il profeta chiama la sua gente ad udire dalla propria bocca la legge divina e dapprima esclude da questa ogni genere di sacrificio e ogni festività e finalmente insegna la legge stessa (vedi 16 e 17) e la racchiude in questi pochi principi: purificazione dell'anima, pratica abituale della virtù cioè delle buone azioni e infine opere di soccorso al bisognoso. Non meno evidente è la testimonianza del *Salmo* XL, 7, 9. In questo passo infatti il Salmista si rivolge a Dio così: «Non hai

voluto né sacrificio né offerta; mi hai perforato le orecchie^a; non hai chiesto olocausto né offerta espiatoria. Io, o mio Dio, ho voluto eseguire la tua volontà; infatti la tua legge è nelle mie viscere». Egli chiama dunque «legge di Dio» semplicemente quella che è scolpita nelle viscere, vale a dire nella mente e da essa esclude le cerimonie di rito; esse infatti sono buone solo per convenzione e non per natura e perciò non sono scolpite nella mente.

Nella Scrittura si trovano, oltre a questi, altri passi ancora che contengono testimonianze dello stesso genere; ma basti aver citato questi due. Che poi le cerimonie di rito non arrechino alcun giovamento alla beatitudine, ma che riguardino solo il temporaneo benessere dello Stato, lo si deduce dalla stessa Scrittura la quale in cambio dell'osservanza delle cerimonie di rito non promette altro che vantaggi e gioie corporee, mentre promette la beatitudine soltanto in cambio del rispetto della legge divina universale. In effetti nei cinque libri comunemente attribuiti a Mosè¹ nulla si promette, come ho già detto, se non questa temporanea felicità, cioè onori o fama, vittorie, ricchezze, gioia e salute. E quantunque in quei cinque libri sian contenuti oltre alle cerimonie di rito anche molti precetti morali, tali precetti non vi figurano come insegnamenti morali universali per tutti gli uomini, ma come comandi conformi soprattutto alla capacità di intendere ed al carattere della sola nazione ebraica. Essi pertanto riguardano solo Futilità dello Stato. Per esempio Mosè non insegna ai Giudei, come maestro o profeta, a non uccidere e a non rubare, ma impone loro questi divieti come legislatore e capo. Infatti egli non prova con argomentazioni la bontà di questi insegnamenti, ma ai comandi aggiunge la pena, la quale, come l'esperienza ha dimostrato a sufficienza, può e deve variare a seconda del carattere di ciascuna nazione.

Così anche il comandamento di non commettere adulterio riguarda solamente l'utilità della comunità e dello Stato: se avesse voluto impartire un precetto morale riguardante la serenità dell'animo e la vera felicità di ciascuno e non solo l'utile della comunità, allora avrebbe condannato non solo l'atto pratico, ma anche lo stesso consenso dell'anima, come fece Cristo, che insegnò solo precetti universali (vedi *Matteo*, V, 28). E per tale ragione Cristo promette un premio spirituale e non, come Mosè, un premio materiale. Cristo infatti, come ho detto, fu inviato non per la conservazione dello Stato e per l'istituzione delle leggi, ma per l'insegnamento della sola legge universale. È quindi facile capire che Cristo non ha per nulla abrogato la legge di Mosè, dal momento che non ha inteso introdurre nello Stato nessuna nuova legge, né si curò d'altro se non dell'insegnamento di precetti morali. Tali precetti furono da Lui distinti dalle leggi dello Stato e questo fece soprattutto a causa dell'ignoranza dei Farisei i

quali credevano che conducesse una vita felice chi osservasse le leggi dello Stato, cioè a dire la legge di Mosè. Ma tale legge, ripeto, non riguardava che lo Stato e non servì alla formazione morale degli Ebrei, bensì alla loro costrizione.

Tornando al mio proposito, vorrei citare altri passi della Scrittura in cui si promettono, in cambio dell'osservanza delle cerimonie di rito, solo vantaggi materiali e, in cambio dell'osservanza della sola legge divina universale, la felicità. Nessun profeta lo insegna più nettamente di Isaia. Nel Capitolo LVIII[8], infatti, dopo aver condannato l'ipocrisia, raccomanda la libertà e l'amore di sé e del prossimo e in cambio promette: «Allora la tua luce brillerà come l'aurora e subito fiorirà la tua sanità e davanti a te andrà la tua giustizia e la gloria di Dio ti aggregherà^{2b}». Raccomanda poi la celebrazione del sabato e in cambio della diligenza nell'osservarlo promette: «Allora tu godrai con Dio^c e ti farò cavalcare^d sui luoghi eccelsi della terra e ti farò mangiare l'eredità di Giacobbe tuo padre, come disse il labbro di Jehova». Vediamo dunque che, in cambio dell'amore e della libertà, il profeta promette sanità di mente in sanità di corpo e la gloria di Dio anche dopo la morte; in cambio delle cerimonie di rito promette solo la sicurezza dello Stato, la prosperità e la felicità materiale.

Nei *Salmi* XV e XXIV non si fa menzione delle cerimonie di rito, ma solo degli insegnamenti morali. Evidentemente perché in essi si tratta solo della beatitudine e solo la beatitudine viene proposta, quantunque in forma di parabola. In quei passi, infatti, è sicuro che per «monte di Dio» e «sue tende» e «dimora in esse» si intendono la beatitudine e la serenità dell'animo, non già il monte di Gerusalemme o il tabernacolo di Mosè. In realtà tali luoghi non erano abitati da nessuno ed erano amministrati solo dagli appartenenti alla tribù di Levi. Inoltre tutte quelle massime di Salomone che ho citato nel capitolo precedente prospettano la beatitudine autentica soltanto a chi coltivi l'intelletto e il sapere, unici mezzi che permettono di conseguire un retto timor di Dio e un'adequata conoscenza di Lui. Risulta poi evidente da Geremia che gli Ebrei non sono obbligati ad osservare le cerimonie di rito dopo la distruzione dello Stato. Egli, infatti, quando vede quasi incombente la distruzione della città e la predice, così si esprime: «Dio ama solo coloro che sanno e comprendono che Egli esercita sul mondo la misericordia, il diritto e la giustizia; perciò in futuro solo coloro che posseggono questa sapienza devono essere stimati lodevoli» (vedi IX, 23). È come se con ciò dicesse che Dio non esige nulla di particolare dai Giudei, dopo la distruzione della città, né altro loro richiede per il futuro se non l'osservanza della legge naturale a cui sono tenuti tutti i mortali.

Questa stessa verità è confermata ancora dal Nuovo Testamento, giacché in esso, come ho detto, son contenuti solo insegnamenti

morali e in cambio della loro osservanza si promette il regno dei cieli. Per quanto riguarda invece le cerimonie di rito, esse furono abbandonate dagli Apostoli quando si cominciò a predicare il Vangelo anche agli altri popoli che erano vincolati alle leggi di un altro Stato. Ora, la conservazione da parte dei Farisei, dopo la perdita dello Stato, di tali cerimonie o di gran parte di esse dipende più dall'intenzione di opporsi ai cristiani che da quella di piacere a Dio. Tanto è vero che quando gli Ebrei, dopo la prima distruzione della città, furon condotti prigionieri a Babilonia, non essendo allora, per quanto io sappia, divisi in sette, trascurarono immediatamente le cerimonie di rito, anzi abbandonarono tutta quanta la legge di Mosè, dimenticarono le leggi patrie in quanto completamente superflue e iniziarono a mescolarsi alle altre genti: il che risulta esaurientemente da Esdra e da Neemia.

È quindi fuori di dubbio che i Giudei, venuto meno lo Stato, non sono obbligati alla legge di Mosè più di quanto lo siano stati prima che si costituisse la loro comunità politica. Prima di uscire dall'Egitto, finché vivevano tra altre nazioni, non ebbero infatti leggi loro particolari ed erano vincolati solo al diritto naturale e certamente anche alle leggi dello Stato in cui vivevano, nella misura in cui dette leggi non contrastavano con la legge divina naturale. E, se i patriarchi offrirono sacrifici a Dio, ciò fecero, io credo, per spingere sempre più alla devozione il loro animo abituato fin dalla fanciullezza ai sacrifici. Dai tempi di Enos³ in poi tale è infatti l'abitudine di tutti gli uomini ai sacrifici, che solo in essi trovano il massimo incitamento alla devozione. I sacrifici offerti a Dio dai patriarchi non furon dunque dovuti al comandamento di qualche legge divina o agli insegnamenti dei principi universali della legge divina, ma alla sola consuetudine di quei tempi. E, se ciò avvenne per comando di qualcuno, quel comando non fu altro che la legge dello Stato in cui vivevano, legge che erano tenuti ad osservare (come già qui ed anche nel terzo capitolo ho fatto notare, a proposito di Melchisedec).

Ritengo di aver così confermato il mio pensiero con l'autorità della Scrittura. Resta ora da chiarire come e perché le cerimonie di rito servissero alla conservazione ed al consolidamento dello Stato ebraico, e questo lo mostrerò il più brevemente possibile in base a considerazioni di ordine generale.

L'unirsi in società è utilissimo e in massimo grado necessario non solo per difendersi dai nemici, ma anche per ottenere molteplici vantaggi con risparmio di forze; perché, se gli uomini non fossero disposti a prestarsi reciprocamente aiuto, mancherebbero loro il tempo e l'abilità tecnica per conservare e sostenere se stessi nei limiti del possibile. Infatti non tutti sono ugualmente adatti ad ogni lavoro, né individualmente i singoli avrebbero la possibilità di procurarsi ciò di cui hanno necessità. Mancherebbero al singolo, ripeto, le forze e il

tempo, se da solo dovesse arare, seminare, mietere, macinare, cuocere, tessere, cucire ed eseguire i moltissimi altri lavori necessari al sostentamento; e non parlo poi delle arti e delle scienze che sono sommamente necessarie alla perfezione ed alla felicità dell'umana natura. Consideriamo coloro che vivono barbaramente senza organizzazione politica: essi conducono una vita infelice e quasi bestiale e tuttavia quelle poche cose, misere e rozze, di cui dispongono, se le procurano grazie ad un vicendevole aiuto, per ridotto che sia.

Ora, se gli uomini fossero naturalmente disposti a non desiderare null' altro se non ciò che la retta ragione indica, la società non avrebbe certamente bisogno di leggi, ma basterebbe semplicemente insegnare agli uomini i veri precetti morali, perché essi agissero nel senso della vera utilità di loro propria iniziativa ed in piena libertà spirituale. Ma, per quanto riguarda la natura umana, le cose stanno in modo ben differente: tutti ricercano l'utile proprio non seguendo la guida di una retta ragione, ma perlopiù seguendo il solo impulso e, trascinati dalle passioni (le quali non tengono alcun conto né di ciò che accadrà, né d'altro), alimentano in sé i desideri e giudicano utile ciò che desiderano. Ne viene che nessuna società possa sussistere senza un governo e senza forza coercitiva e conseguentemente senza leggi che possano disciplinare e contenere l'impulso e l'appetito sfrenato degli uomini.

Ma d'altra parte la natura umana non tollera una costrizione assoluta e, come dice Seneca in una tragedia, «nessuno è stato in grado di mantenere a lungo un dominio violento; durano invece quelli moderati»⁴. Quando infatti gli uomini agiscono dietro la spinta del solo timore, essi fanno quello che è sommamente loro sgradito né tengono alcun conto dell'utilità e della necessità della loro azione, ma evidentemente si preoccupano solo di non rendersi colpevoli di reati punibili con la pena capitale o altra condanna. Anzi non possono non rallegrarsi del male o del danno del loro signore anche se ciò avvenisse a prezzo di un loro grande danno, come non possono non desiderare per lui ogni male e non arrecarglielo, qualora ne siano in grado.

In secondo luogo, non c'è nulla che gli uomini siano meno disposti a tollerare che l'esser servi dei loro uguali ed essere da quelli governati; e ancora, nulla c'è di più difficile che togliere agli uomini la libertà, una volta che essa sia stata loro concessa. Ne viene in primo luogo che: o tutta quanta la comunità, se è possibile, deve tenere collegialmente il potere in modo che tutti in ultima analisi obbediscano a se stessi e nessuno sia tenuto ad obbedire al suo uguale; oppure, se il potere è tenuto da pochi o da uno solo, costui deve avere qualche qualità superiore alla comune natura umana o per lo meno

deve cercare con tutte le sue forze di renderne persuaso il popolo. In secondo luogo, qualunque sia la forma di governo, le leggi devono essere istituite in modo che gli uomini non siano trattiene tanto dal timore quanto dalla speranza di un bene cui soprattutto aspirano, poiché in tal modo ognuno farà volentieri il proprio dovere. Infine, dato che l'obbedienza consiste nell'eseguire gli ordini osservando solo l'autorità di chi comanda, ne segue che in una società in cui il potere è esercitato dalla comunità stessa e le leggi vengono sancite dietro comune consenso, l'obbedienza a rigore non esiste; e, sia che le leggi aumentino in numero sia che diminuiscano, in una siffatta società il popolo rimane ciononostante ugualmente libero, perché esso non agisce per l'altrui autorità, ma per proprio consenso⁵.

Il contrario accade là dove uno solo detenga il comando assoluto. In tal caso tutti eseguono gli ordini del governo sottomessi alla sola autorità di un solo e perciò, se non sono abituati fin dal principio a dipendere dalle labbra del capo, è difficile che questi, quando ciò sia necessario, possa istituire nuove leggi e togliere al popolo quella libertà che una volta gli è stata concessa.

Premesse queste considerazioni generali, passiamo ad occuparci della comunità politica ebraica. Una volta usciti dall'Egitto gli Ebrei non erano più legati ad alcuna legge di alcuna nazione straniera e perciò potevano sancire a loro piacimento delle nuove leggi, cioè dar vita a nuove forme di diritto, stabilire lo Stato dovunque volessero e occupare i territori che preferivano. Ma essi non erano certo in grado di fondare con saggezza forme di diritto, né di mantenere collegialmente un governo nelle loro mani: erano tutti pressoché digiuni di vita civile e avviliti dalla misera condizione di schiavitù in cui erano vissuti. Il governo perciò dovette necessariamente restare nelle mani di uno solo, capace di comandare a tutti gli altri e di costringerli con la forza, di prescrivere leggi e in seguito di interpretarle. Mosè fu in grado di mantenere facilmente questo governo, perché superava ogni altro per la sua divina virtù. Di ciò rese persuaso il popolo, recando a suffragio numerose testimonianze (vedi *Esodo*, XIV, ultimo versetto; XIX, 9); egli dunque stabilì e prescrisse al popolo le leggi, grazie alla divina virtù in cui eccelleva. Ma, nell'istituirle, si prese grandissima cura che il popolo compisse il proprio dovere non per timore di sanzioni, ma per propria volontà. A questo lo inducevano soprattutto due moventi, e cioè il carattere riottoso del popolo (chi ha tale carattere non tollera di essere costretto dalla sola forza) e la guerra imminente. Per avere una riuscita positiva in guerra è infatti necessario esortare i soldati più che incutere loro timore con minacce; in tal modo ciascuno cerca di mettersi in luce col valore e il coraggio, anziché limitarsi ad evitare la punizione.

Ecco perché Mosè, per propria virtù e per comando di Dio,

introdusse la religione nello Stato: perché il popolo compisse il proprio dovere non tanto per paura, quanto per devozione. Quindi vincolò a sé i sudditi mediante benefici e, divinamente ispirato, fu largo con loro di promesse per il futuro e non sancì leggi troppo severe, come facilmente mi concederà chiunque si sia interessato allo studio di tali leggi, soprattutto se si considerano le circostanze che erano richieste per la condanna di un reo. Infine, poiché quegli uomini si erano assuefatti alla schiavitù, non concesse che agissero a loro piacimento, e questo per ottenere che il popolo, incapace di disporre di sé, si attenesse rigorosamente alle direttive del capo. Infatti il popolo non poteva far nulla senza essere contemporaneamente obbligato a ricordarsi della legge e ad eseguire gli ordini che dipendevano dal solo arbitrio di chi aveva il comando. Tanto è vero che era lecito arare, seminare o mietere non secondo il proprio piacimento, ma secondo una fissa e determinata prescrizione di legge; così pure non era permesso mangiare, vestirsi, radersi il capo o la barba, far festa, né fare assolutamente alcunché se non secondo i comandamenti e gli ordini prescritti nelle leggi. Non basta: erano tenuti ad avere anche sugli stipiti dell'uscio, sulle mani e tra gli occhi alcuni segni che ricordassero sempre a loro il dovere dell'obbedienza.

Lo scopo delle cerimonie di rito fu dunque che gli uomini non compissero alcuna azione per propria iniziativa, ma facessero tutto secondo il comando altrui e che continuamente, nelle azioni e nei pensieri, riconoscessero di non essere essi padroni di sé, ma di sottostare completamente ad altri. Da tutto ciò risulta più chiaro della luce stessa che le cerimonie di rito non contribuiscono per nulla al conseguimento della beatitudine e che quelle dell'Antico Testamento, anzi tutta quanta la legge di Mosè, non riguardarono che lo Stato degli Ebrei e per conseguenza null'altro che vantaggi materiali.

Per quanto poi riguarda le cerimonie di rito dei Cristiani e cioè il battesimo, la comunione, le festività, le preghiere pubbliche e ancora ogni altra cerimonia che sia comune a tutta la cristianità e che sempre lo sia stata — se esse furono mai istituite da Cristo o dagli Apostoli (il che fin ora non mi è abbastanza chiaro) — esse non furono istituite che come segni esteriori della chiesa universale e non come cose che contribuiscano alla felicità o che posseggano un'intrinseca santità. Perciò queste cerimonie furono istituite, se non per un fine politico specifico, certamente in vista del mantenimento della compagine sociale, e soltanto per questo.

Pertanto chi vive solitario non è per niente tenuto a seguire tali cerimonie. Anzi chi vive in uno Stato in cui la religione cristiana è vietata è obbligato ad astenersi da esse e tuttavia potrà vivere in beatitudine. Si ha un esempio di ciò nel regno del Giappone dove la religione cristiana è vietata e gli Olandesi che vi abitano sono

obbligati, per disposizione della Compagnia delle Indie Orientali⁶, ad astenersi da ogni forma esterna di culto. Non credo ora di dover confermare ciò basandomi su altra autorità; e, sebbene non sia difficile dedurlo anche dai principi fondamentali del Nuovo Testamento e forse anche dimostrarlo con l'aggiunta di testimonianze illuminanti, preferisco comunque tralasciare questa questione, spinto come sono dal desiderio di trattare altro. Vengo dunque al secondo problema che mi proposi di esaminare in questo capitolo, e cioè a quali categorie di persone e perché sia necessario prestar fede alle narrazioni contenute nei libri sacri. E per poter svolgere la ricerca seguendo il lume naturale, mi sembra giusto procedere così.

Chi si propone di persuadere gli uomini della verità o della falsità di ciò che non è noto di per sé, se vuole che quelli possano afferrare il suo pensiero, è costretto a dedurlo da proposizioni ammesse e a convincere l'interlocutore basandosi sull'esperienza o sulla ragione, cioè su quei fatti che gli uomini hanno constatato in natura per mezzo dei sensi, oppure su assiomi dell'intelletto di per sé noti. Ma, se l'esperienza non è tale da essere chiaramente e distintamente intesa, anche se riuscirà a persuadere, non potrà tuttavia di per sé far presa sull'intelletto e dissiparne le ombre, come avviene invece quando la dimostrazione viene dedotta esclusivamente da assiomi, cioè esclusivamente dalla capacità dell'intelletto e dal suo ordinato apprendere, soprattutto se l'oggetto in esame è d'ordine spirituale e in nessun modo cade sotto i sensi.

Ma, perché si abbia una deduzione basata sulle sole nozioni intellettuali, è necessaria una lunga concatenazione di concetti e, oltre a ciò, anche somma precauzione, acume d'ingegno e grandissimo controllo di sé, tutte cose che raramente si trovano negli uomini. Perciò questi ultimi preferiscono attingere all'esperienza piuttosto che dedurre da pochi assiomi le proprie conoscenze e concatenarle tra loro. Ne segue che chi voglia insegnare una dottrina a tutta una nazione, per non dire a tutto il genere umano, e voglia essere inteso da tutti in tutte le parti del suo ragionamento, è costretto a confermare tale dottrina facendo appello soltanto all'esperienza e ad adeguare al massimo grado le proprie argomentazioni e le definizioni degli oggetti del suo insegnamento alla capacità intellettuale degli incolti da cui è costituita la maggior parte del genere umano. Egli deve quindi rinunciare a concatenare l'argomentazione e a presentare le definizioni in modo tale che valgano alla migliore organizzazione logica del ragionamento. Altrimenti scriverebbe solo per i dotti, vale a dire che sarebbe inteso solo da una cerchia ristretta di uomini.

Perciò tutta quanta la Scrittura, la quale fu rivelata nell'interesse di un'intera nazione, prima, e di tutto il genere umano in seguito, non può che contenere un insegnamento per necessità adeguato in sommo

grado alla capacità di comprendere della gente comune, insegnamento altresì basato soltanto sull'esperienza. Mi spiegherò più chiaramente. Il contenuto puramente speculativo dell'insegnamento della Scrittura è soprattutto questo: esiste Dio, cioè un essere che ha creato tutte le cose e che con somma sapienza le conserva e le governa; Egli moltissimo si cura degli uomini, premiando coloro che vivono pii ed onesti e punendo gli altri con molte pene e separandoli dai buoni. Tutto ciò è provato dalla Scrittura in base alla sola esperienza, cioè con le narrazioni in essa contenute. Non sono date definizioni, ma ogni parola ed ogni argomentazione è adattata alla capacità di comprendere del popolino. E, sebbene l'esperienza non possa fornire alcuna chiara cognizione di quelle cose né possa insegnare che cosa sia Dio e perché Egli governi e conservi tutto il creato ed abbia cura degli uomini, tuttavia essa può insegnare e chiarire quel tanto che basti ad imprimere nell'animo umano l'obbedienza e la devozione.

Da quanto ho detto credo risulti chiaramente a quali persone e perché è necessario credere ai racconti contenuti nei testi sacri; giacché da queste mie dimostrazioni sgorga nel modo più evidente la conseguenza che al volgo, la cui intelligenza non è capace di percezioni chiare e distinte, è sommamente necessario conoscere quelle storie e prestarvi fede. In secondo luogo, chi le respinge, perché non crede nell'esistenza di Dio e nella sua universale provvidenza, è empio; ma chi, pur ignorandole, conosce, grazie al lume naturale, l'esistenza di Dio e tutto il resto che ho detto e segue quindi una vera norma di vita, è in stato di perfetta beatitudine e lo è assai più del volgo, perché oltre a opinioni giuste possiede anche una conoscenza chiara e distinta. Infine, chi ignora le storie della Scrittura e non conosce nulla per lume naturale, se non empio e ribelle, è però un essere estraneo all'umanità e quasi un bruto e non ha alcun dono di Dio.

A questo proposito tuttavia si noti che, quando dico che al volgo è sommamente necessaria la conoscenza delle storie, non intendo la conoscenza di tutte le storie contenute nei testi sacri, ma solo quella delle principali e di quelle che espongono con maggior evidenza, senza l'appoggio di altro, la dottrina che or ora ho indicato, avendo inoltre il potere di influenzare più di ogni altra l'animo umano. Difatti, se per provare la verità di quell'insegnamento fossero necessarie tutte quante le storie della Scrittura e non si potesse trarre una conclusione se non dall'esame complessivo di esse nella loro totalità, certamente la dimostrazione conclusiva di quell'insegnamento trascenderebbe non solo le capacità intellettuali della gente comune, ma in generale quelle di ogni uomo.

Nessuno potrebbe contemporaneamente prestare attenzione a una tal moltitudine di storie e a tante circostanze e a tante parti

dell'insegnamento che dovrebbero scaturire da racconti così numerosi e così svariati. Personalmente non riesco a credere che gli uomini che ci hanno lasciato la Scrittura, così come noi l'abbiamo, fossero dotati di tale ingegno da essere in grado di compiere una dimostrazione siffatta. Ancor meno credo che, per intender l'insegnamento della Scrittura, sia indispensabile la conoscenza delle risse di Isacco, dei consigli che Achitofel diede ad Assalonne, della guerra civile tra Giuda e Israele e d'altre cronache di tal genere. E credo ancor meno che i primi Giudei contemporanei di Mosè non abbiano potuto ricavare dalle storie l'insegnamento della Scrittura allo stesso modo che i contemporanei di Esdra. Ma di ciò tratterò più estesamente in seguito.

Ciò che occorre, dunque, è che il volgo conosca solo quelle storie che sono capaci di spingere l'animo all'obbedienza ed alla devozione; ma il volgo, da solo, non è in grado di apprezzarne il valore, perché esso trae diletto dai racconti e dall'esito singolare e inaspettato degli avvenimenti più che dalla dottrina in essi contenuta. Per questo motivo ha bisogno, oltre che della lettura delle storie, anche dei pastori, cioè dei ministri della chiesa, che lo istruiscano, compensando così la debolezza del suo spirito. Ma non voglio divagare dal tema, perché desidero giungere alla conclusione che soprattutto mi ero proposta, ossia che il prestar fede alle storie, di qualunque natura esse siano, non riguarda la legge divina, né dà di per sé la beatitudine agli uomini, né comporta alcuna utilità se non in funzione della dottrina e solo sotto questo profilo alcune storie possono essere più valide di altre. Le narrazioni contenute nell'Antico e nel Nuovo Testamento sono quindi più pregevoli di tutte le storie profane e nel loro ambito le une sono migliori delle altre, solo relativamente alle opinioni salutari che da esse si traggono. Perciò, chi legge le storie della Scrittura e a tutte presta fede, ma non coglie l'insegnamento a cui mira la Scrittura attraverso di esse e non corregge la propria condotta di vita, ne trae il vantaggio che otterrebbe se leggesse il Corano o i drammi dei poeti o comuni cronache in quella stessa disposizione di spirito con cui il volgo suole applicarsi a tali letture.

Viceversa, come ho già detto, chi nulla sa di quelle storie, ma possiede salutari opinioni e segue una vera norma di vita è perfettamente felice ed ha in sé veramente lo spirito di Cristo. I Giudei però sono di parere completamente diverso. Essi affermano che giuste opinioni e una vera norma di vita non giovano alla felicità finché le otteniamo con l'aiuto del solo lume naturale e non come insegnamenti rivelati profeticamente a Mosè. È proprio questo che Maimonide⁷ al Capitolo VIII dei *Re*, legge 11, trova il coraggio di affermare apertamente con le seguenti parole: «Chi accetta i sette comandamenti^e e scrupolosamente li segue è nel numero dei pii fra i Gentili ed erede del mondo futuro; ma naturalmente solo se li avrà

accettati ed eseguiti in quanto Dio li ha prescritti nella legge ed ha rivelato a noi attraverso Mosè che questi stessi comandamenti erano stati prescritti in precedenza ai figli di Noè. Se invece li avrà eseguiti seguendo la guida della ragione, allora non è dei nostri, né fa parte del numero dei pii e dei sapienti tra i Gentili⁸».

A queste parole di Maimonide Rabbi Joseph, figlio di Sem Tob⁹, nel suo libro intitolato *Kebod Elohim* ossia «Gloria di Dio», aggiunge che Aristotele (a suo parere autore di un testo sommo di etica e da lui stimato più di ogni altro), sebbene non abbia trascurato nessuno dei precetti riguardanti il retto comportamento morale, sebbene li abbia tutti inclusi nella sua *Etica* e sebbene infine vi si sia scrupolosamente uniformato, non ha potuto tuttavia trarre giovamento per la propria salvezza, perché ciò che lui stesso insegna non lo abbracciò come insegnamento divino rivelato profeticamente, ma l'accettò in base alla sola autorità della ragione.

Io credo che ad un lettore non superficiale risulterà facilmente che tutte queste affermazioni sono veri e propri arbitri non sorretti da nessuna argomentazione razionale, né dall'autorità della Scrittura. Perciò, per confutarle, basterà averle esposte in rassegna. Né ho intenzione di confutare qui il parere di chi sostiene perfino che il lume naturale non è in grado di insegnarci nulla di buono su ciò che riguarda la vera salvezza. Non possono infatti provare tale opinione con nessuna ragione coloro che non riconoscono a se stessi nessuna capacità di valido ragionamento! E, se si spacciano per possessori di qualcosa che sia superiore alla ragione, questo qualcosa è pura fantasia e di gran lunga inferiore alla ragione, come del resto ha mostrato a sufficienza il loro normale modo di vivere. Ma non è il caso di parlare di costoro più esplicitamente. Aggiungerò solo che non si conosce nessuno se non dalle sue opere e perciò, chi abbonderà di frutti quali carità, gioia, pace, longanimità, benignità, bontà, lealtà, mansuetudine e ritegno (e contro tali frutti non si oppone la legge, come dice Paolo in *Epistola ai Galati*, V, 23), costui, istruito dalla sola ragione o dalla Scrittura, come si voglia, è in realtà istruito da Dio ed è completamente beato. E con questo ho assolto il compito che mi ero proposto, di trattare cioè tutto ciò che concerne la legge divina.

a. La frase significa: percezione

1. La tradizione attribuiva la paternità del Pentateuco a Mosè. Così fin dall'antichità (FILONE, FLAVIO GIUSEPPE, *Contro Apione*, I, 39).

b. Modo di dire della lingua ebraica con cui si indica il momento della morte; «essere aggregato ai suoi popoli» significa: morire, vedi *Genesi*, XLIX, 29, 33.

c. Significa: godere onestamente, come anche si dice in olandese *met Godt / en met eere* [con Dio e con onore].

d. Significa: tenere il comando, come si tiene il cavallo col freno.

2. La Bibbia Concordata traduce: «dietro ti seguirebbe la gloria del Signore». La Vulgata ha però «colliget» (ti raccoglierà).

3. *Genesi*, IV, 26.

4. *SENECA, Troadi*, 258-260.

5. Il tema viene ripreso e sviluppato nel Cap. XVI.

6. La Compagnia olandese delle Indie orientali fu costituita nel marzo del 1602, con statuto di compagnia privilegiata, nell'intento di evitare la dispersione e la reciproca concorrenza di mercanti ed armatori indipendenti, oppure raccolti in esigue associazioni, e di organizzarle unitariamente e quindi con maggiore efficacia l'iniziativa espansionistica. La sua formazione era stata caldeggiata dal Gran Pensionario d'Olanda Jan van Oldenbarneveltdt. Per quasi due secoli la potente «Compagnia unita» (*vereenigde oostindische compagnie*) fu strumento di una delle più fortunate (e spietate) imprese commerciali del mondo e consentì agli olandesi di crearsi un impero mercantile-coloniale estremamente redditizio (Celebes, Giava, Sumatra, Borneo, Malacca, Ceylon, ecc.) scalzando le posizioni del Portogallo e della Spagna.

7. Il testo è tratto dal trattato, in cui sono interpretate e commentate le prescrizioni della legge, intitolato *Mishnàh Toràh*.

e. I Giudei credono che Dio abbia dato a Noè sette comandamenti ai quali soli tutti i popoli sono tenuti; e che al solo popolo ebreo abbia dato moltissimi altri comandamenti, perché attingesse una beatitudine superiore a quella di tutti gli altri.

8. Il testo qui seguito non è corretto. Il senso doveva essere: «non dei pii, ma dei sapienti...».

9. Joseph figlio di Shem Tob (xv secolo) fu un famoso commentatore dell'A. T. e filosofo ebraico.

CAPITOLO VI

I MIRACOLI

Come gli uomini sono soliti definire «divino» quel sapere che trascende le capacità umane di comprensione, così sono abituati a chiamare «divino», oppure opera di Dio, ogni fenomeno la cui causa è sconosciuta al volgo. Il volgo infatti ritiene che la potenza e la provvidenza divine si manifestino nel modo più luminoso possibile quando accade in natura qualcosa di inconsueto e di contrario all'opinione che per consuetudine esso ha riguardo alla natura stessa, particolarmente se l'evento gli ha portato qualche profitto o gli è riuscito vantaggioso. E così il volgo è convinto che la dimostrazione più chiara dell'esistenza di Dio può essere data soltanto dal fatto che la natura non si attiene (così si crede) al proprio corso; perciò esso ritiene che neghino Dio, o quanto meno la provvidenza, tutti coloro che spiegano gli accadimenti in genere e i miracoli in particolare mediante cause naturali o che in tal modo si sforzano di comprenderli.

Il volgo crede, evidentemente, che Dio non faccia nulla quando la natura agisce secondo l'ordine consueto, e viceversa che restino oziose la potenza della natura e le cause naturali quando agisce Dio. Ci si immagina pertanto due potenze nettamente separate l'una dall'altra¹: la potenza di Dio e la potenza delle cose naturali, quest'ultima tuttavia determinata da Dio in qualche particolare modo o anzi (come i più credono ai giorni nostri) da lui creata. Ma che cosa poi il volgo intenda per l'una e per l'altra delle due potenze, come concepisca Dio e la natura, ciò invero non lo sa; esso si raffigura la potenza divina come l'autorità di un monarca assoluto² e la potenza della natura come una sorta di violenza senza freno.

Il volgo, pertanto, chiama miracoli o opere di Dio gli eventi straordinari della natura; e, parte per zelo religioso, parte per smania di osteggiare coloro che coltivano la scienza della natura, desidera di ignorare le cause naturali delle cose e si mostra voglioso di ascoltare soltanto ciò che gli è del tutto oscuro e che di conseguenza suscita la sua massima ammirazione. Il che s'intende: infatti in nessun altro modo, se non escludendo le cause naturali e immaginando cose estranee all'ordine della natura, la moltitudine degli incolti può adorare Dio e ricondurre ogni cosa al suo dominio e al suo volere; essa non ammira mai tanto la potenza divina come quando immagina che la potenza della natura sia da lui quasi soggiogata.

Sembra che siffatta credenza abbia avuto origine dagli antichi Ebrei: essi, allo scopo di persuadere i Gentili del loro tempo che adoravano dèi visibili quali il Sole, la Luna, la Terra, l'Acqua, il Cielo e per dimostrar loro che quegli dèi erano impotenti, incostanti o mutevoli e che sottostavano al potere di un Dio invisibile, narravano i miracoli del loro dio. Appellandosi ai miracoli, inoltre, si sforzavano di dimostrare che, per volere del Dio da loro venerato, l'intera natura era volta soltanto al fine del loro vantaggio; e ciò a tal punto fu gradito agli uomini, che essi non hanno mai smesso, fino ai nostri tempi, di foggarsi miracoli, di credere di essere i preferiti da Dio rispetto agli altri, e di ritenersi la causa finale in vista della quale Dio ebbe a creare tutte le cose e persiste nel governarle. Che cosa non pretende mai l'insipienza del volgo! Non soltanto non possiede né intorno a Dio né intorno alla natura nessun retto concetto, non soltanto confonde i decreti divini con quelli umani, ma addirittura si raffigura la natura tanto limitata da credere che l'uomo ne costituisca la parte principale!

3

Con ciò mi sono già espresso abbastanza estesamente intorno alle opinioni e ai pregiudizi volgari circa la natura e i miracoli; tuttavia, per svolgere l'argomento in maniera ordinata ed esauriente, verrò a dimostrare i seguenti punti:

1) Niente accade in contrasto con la natura, anzi essa mantiene un ordine eterno fisso e immutabile (dirò anche in questo primo punto che cosa debba intendersi per miracolo).

2) Dal miracolo non possiamo razionalmente risalire né all'essenza né all'esistenza e di conseguenza neppure alla provvidenza di Dio; al contrario, tutto ciò può essere assai meglio percepito sulla base dell'ordine stabile e immutabile della natura.

3) Partendo da vari esempi della Scrittura, dimostrerò che essa null'altro intende per decreti e voleri di Dio, e quindi per provvidenza, se non l'ordine di natura che procede necessariamente dalle sue eterne leggi.

4) Tratterò infine della maniera di interpretare i miracoli dei quali parla la Scrittura e delle questioni che soprattutto devono esser messe in chiaro circa la narrazione di tali miracoli.

Questi sono i temi principali che riguardano il presente capitolo e che ritengo valere non poco anche ai fini dell'intera opera.

Per quanto concerne il primo punto, l'assunto è facilmente dimostrabile se ci si fonda sui principi già illustrati nel Capitolo IV circa la legge divina; vale a dire che tutto ciò che Dio vuole o determina implica eterna necessità ed eterna verità. Dimostrammo infatti, in base al principio che l'intelletto divino non è distinguibile dalla volontà divina, che noi affermiamo la medesima cosa quando

diciamo che Dio vuole alcunché e quando diciamo che Dio lo concepisce: con la medesima necessità con cui segue dalla natura perfetta di Dio che egli pensi una determinata cosa quale essa è, segue che Dio la vuole come essa è. Poiché dunque, di necessità, nulla è vero se non per decreto divino, ne consegue con la massima chiarezza che le leggi universali della natura sono veri e propri decreti divini che procedono dalla necessità e perfezione della natura di Dio.

Se pertanto qualcosa accadesse in natura che ripugnasse alle sue leggi universali, necessariamente anche ripugnerebbe al decreto divino, all'intelletto e alla natura di Dio; in altri termini, se a qualcuno venisse in mente di affermare che Dio può in qualche modo agire contro le leggi di natura, costui sarebbe al tempo stesso costretto ad ammettere che Dio può agire contro la sua stessa natura: cosa di cui nulla è più assurdo. Alla medesima conclusione si potrebbe facilmente arrivare anche dalla considerazione che la potenza della natura è la stessa potenza e capacità divina, e che, d'altro lato, la potenza divina è l'essenza medesima di Dio; ma preferisco per ora tralasciare tale questione.

Nulla dunque si dà in natura^a che ripugni alle leggi universali di essa; e nulla anzi che non concordi o che non dipenda da esse. Tutto ciò che avviene, infatti, avviene per volontà di Dio e per suo eterno decreto: ossia, come già abbiamo esposto, qualsiasi cosa accada, accade in conformità con leggi e regole che implicano eterna necessità ed eterna verità. La natura quindi osserva in ogni caso (anche se noi non le conosciamo tutte) le leggi e le regole implicanti eterna verità e necessità, e pertanto mantiene un ordine fermo e non mutevole. Né vi è qualche plausibile ragione che possa convincere ad attribuire alla natura una potenza e una capacità limitate e a ritenere che le sue leggi siano valide per un numero definito di cose e non per tutte; poiché, identificandosi la virtù e la potenza della natura con la virtù e la potenza divine e le sue leggi e regole con i decreti di Dio, bisogna assolutamente concludere che la potenza della natura non ha limiti e che le sue leggi sono di applicazione così ampia da potersi estendere a tutto quello che l'intelletto divino concepisce. Altrimenti si verrebbe a sostenere qualcosa di ben diverso: che cioè Dio ha creato una natura a tal punto impotente e posto in essa leggi e regole a tal punto vane, da esser costretto ad intervenire in suo ausilio ogni volta di nuovo, se vuole conservarla, e affinché le cose si producano secondo il proprio disegno. Concezione, questa, che io giudico del tutto contraria a ragione.

Dal fatto dunque che in natura nulla accade che non dipenda dalle sue leggi, che queste ultime si estendono a tutto ciò che viene concepito dall'intelletto divino, e che infine la natura conserva un ordine fermo e non mutevole, consegue con la maggior chiarezza che

il termine «miracolo» non può essere inteso che relativamente alle opinioni degli uomini e che, in sé, significa soltanto un evento le cui cause naturali non siamo in grado di accertare in base all'esempio offerto dagli altri eventi consueti, o che non è in grado, quanto meno, di accertare colui che scrive o narra di miracoli. Potrei quindi definire «miracolo» ciò la cui causa non può essere chiarita in base ai principi naturali a noi noti grazie al lume naturale.

In realtà — dato che i miracoli apparvero tali in conformità con la mentalità di una moltitudine che ignorava affatto i principi dei fenomeni naturali — è certo che gli antichi consideravano «miracoloso» ciò che non riuscivano a spiegare con quei mezzi e in quel modo che il volgo usa per spiegare i fatti di natura: ricorrendo cioè alla memoria per rammentare un fatto consimile che suole essere pensato senza meraviglia. Il volgo infatti ritiene di aver capito a sufficienza una data cosa, quando essa non è tale da provocare il suo stupore. È per questo che gli antichi, e quasi tutti gli uomini fino alla nostra età, non conobbero altro criterio per definire un miracolo. Per cui, senza dubbio, sono narrati nei testi sacri alla stregua di miracoli molti fatti le cui cause possono essere facilmente chiarite in base a principi naturali noti (come già sopra accennavamo nel Capitolo II, parlando del sole che si fermò al tempo di Giosuè o fu fatto retrocedere al tempo di Acaz). Ma di tali questioni diremo presto più ampiamente, quando ci occuperemo dell'interpretazione dei miracoli che costituisce, come ho preannunciato, uno degli argomenti di questo capitolo.

È ormai tempo di passare alla trattazione del secondo punto, di esporre cioè come non sia possibile comprendere né l'essenza, né l'esistenza, né la provvidenza divine fondandosi sui miracoli; mentre tutto ciò può essere assai meglio afferrato prendendo avvio dal fermo e immutabile ordine della natura. E per dimostrarlo procedo in questo modo. Dato che l'esistenza di Dio non è nota di per sé^b, deve necessariamente essere dedotta da nozioni la cui verità sia tanto sicura e incrollabile che non possa darsi né pensarsi una forza che sia in grado di smuoverle: di tali requisiti, almeno, quelle nozioni ci devono apparire dotate, dal momento in cui cominciamo a ricavare da esse la conclusione dell'esistenza di Dio, se vogliamo che la nostra conclusione sia al di là di ogni rischio di incertezza. Infatti, se potessimo pensare quelle nozioni come suscettibili di essere scosse da una forza, quale che sia, allora dovremmo dubitare della loro verità e anche di conseguenza della nostra illazione, cioè dell'esistenza di Dio, e in tal caso non potremmo mai essere certi di nulla. Per di più sappiamo che nulla concorda con la natura, oppure contrasta con essa, se non ciò che abbiamo dimostrato concordare oppure contrastare con tali nozioni prime; quindi, se potessimo concepire qualcosa in natura

che vienè prodotto da una qualsivoglia potenza e che è in contrasto con la natura stessa, esso contrasterà con queste nozioni prime e perciò sarà da respingersi come assurdo; oppure si dovrà dubitare delle nozioni prime (come or ora abbiamo dimostrato) e conseguentemente di Dio e di ogni cosa comunque percepita.

Molto lungi da noi sia dunque il pensiero che i miracoli, in quanto intesi come fatti che contrastano con l'ordine naturale, possano comprovarci l'esistenza di Dio. Ce ne farebbero anzi dubitare, mentre possiamo esserne senz'altro certi indipendentemente da essi, sapendo che tutto in natura segue un ordine determinato e immutabile.

Si ammetta come miracolo l'evento di cui non si può dar ragione mediante cause naturali; tale definizione è interpretabile in due sensi: l'evento ha cause naturali che però non possono essere investigate dall'intelletto umano, oppure non ha altra causa all'infuori di Dio e della volontà divina. Orbene, poiché tutte le cose che si producono mediante cause naturali si producono in ultima analisi soltanto grazie alla potenza e volontà divine, bisogna necessariamente arrivare alla conclusione che il miracolo, abbia o no cause naturali, è un prodotto di natura che non può essere spiegato mediante cause, òssia che trascende le capacità umane di comprensione. Ma nulla ci è possibile comprendere prendendo le mosse da un fatto e in generale da ciò che sorpassa le nostre possibilità conoscitive. Qualunque cosa infatti venga da noi percepita in modo chiaro e distinto, essa deve rendersi nota o per sé o per altro, il quale sia a sua volta percepito chiaramente e distintamente. Ne deriva che dal miracolo, vale a dire da un evento che esula dalle nostre capacità intellettive, non possiamo passare a comprendere né l'essenza di Dio, né l'esistenza, né assolutamente nulla intorno a lui e alla natura.

Al contrario, quando si sappia che tutte le cose sono stabilite e determinate da Dio, che le operazioni della natura conseguono dall'essenza divina, che le leggi della natura coincidono con gli eterni suoi decreti e voleri, bisogna necessariamente concludere che tanto meglio conosciamo Dio e la sua volontà, quanto meglio conosciamo le realtà naturali e quanto più chiaramente comprendiamo in che modo esse dipendano dalla loro causa prima e in qual modo operino conformemente alle eterne leggi della natura. Onde, in rapporto al nostro intelletto, è assai più giusto che siano chiamati opere di Dio e che siano ricondotti alla sua volontà quegli eventi che chiaramente e distintamente comprendiamo, piuttosto che quelli che ci restano completamente oscuri, quantunque colpiscano fortemente l'immaginazione e trascinino gli uomini alla meraviglia e all'ammirazione: giacché soltanto quegli eventi naturali che percepiamo in modo chiaro e distinto rendono più elevata la nostra conoscenza di Dio e rivelano nel modo più palese i suoi decreti e la

sua volontà. Non fanno quindi che cianciare a vuoto coloro che, quando ignorano una cosa, fanno appello alla volontà di Dio: modo, questo, davvero ridicolo di confessare la propria ignoranza.

Inoltre, quale che sia la conclusione a cui si può arrivare partendo dalla nozione di miracolo, in nessun modo potremmo dedurre da esso l'esistenza di Dio. E invero, essendo il miracolo un fatto di portata limitata e sempre espressione di una potenza circoscritta, non è certo possibile da simile effetto dedurre l'esistenza di una causa la cui potenza sia infinita. Al massimo, se ne potrebbe dedurre l'esistenza di una causa la cui potenza sia maggiore di quella dell'effetto. Dico *al massimo*, poiché un determinato fatto può derivare da una molteplicità di cause concorrenti nello stesso tempo, sicché la sua forza e potenza sia minore della potenza di tutte le cause assieme considerate, ma di gran lunga superiore alla potenza di ciascuna causa singola. Ma poiché le leggi della natura (come già mostrammo) hanno un campo d'applicazione illimitato e sono da noi concepite sotto un aspetto di eternità, e poiché la natura procede conformemente ad esse con ordine definito e immutabile, tali leggi ci attestano nel modo che è loro proprio l'infinità, eternità e immutabilità divine. Concludiamo pertanto che è impossibile giungere alla conoscenza di Dio, della sua esistenza e provvidenza, attraverso i miracoli, e che possiamo di gran lunga meglio arrivare a tale risultato grazie alla considerazione dell'ordine fermo e immutabile della natura.

Parlo, in questa conclusione, del miracolo a condizione di intenderlo come un evento che oltrepassa, o si crede oltrepassi, le capacità conoscitive dell'uomo. Infatti nella misura in cui si suppone che il miracolo distrugga o interrompa l'ordine della natura o che ripugni alle sue leggi, non soltanto (come or ora dimostrammo) esso non potrebbe dare nessuna cognizione di Dio, ma anzi sopprimerebbe quella conoscenza che abbiamo per natura e ci costringerebbe a dubitare di Dio e di ogni realtà.

Né qui ravviso nessuna differenza tra evento contro natura ed evento al di sopra della natura (quest'ultimo, come certuni, pretendono, sarebbe un evento che non contraddice alla natura e che tuttavia non può da essa venir prodotto o realizzato); infatti il miracolo non si compie al di fuori del mondo naturale ma nell'ambito di esso, e, ancorché lo si dichiari semplicemente al di sopra della natura, tuttavia è necessario — in quanto miracolo — che interrompa l'ordine naturale che noi peraltro concepiamo come procedente, fermo e immutabile, dai decreti divini.

Se qualcosa dunque accadesse in natura che non conseguisse dalle leggi naturali, necessariamente contraddirebbe a quell'ordine che Dio per l'eternità stabilì in natura mediante le universali leggi naturali; sarebbe perciò contro la natura e contro le sue leggi, e di conseguenza

la credenza in esso ci indurrebbe a revocare tutto in dubbio e ci porterebbe all'ateismo. Ritengo di aver così dimostrato con ragioni sufficientemente salde ciò che mi proponevo nel secondo punto, onde possiamo ribadire la nostra conclusione: che il miracolo, sia esso qualificato «contro natura» o «al di sopra della natura», è un vero e proprio assurdo. Perciò per miracolo, nelle sacre scritture, non può intendersi, come dicemmo, che un prodotto di natura che oltrepassa, o si crede oltrepassi, le capacità umane di comprensione.

Prima di proseguire passando al terzo punto, vorrei confermare con l'autorità della Scrittura la mia tesi secondo cui non è possibile conoscere Dio dai miracoli; e benché in nessun luogo essa insegni ciò apertamente, tuttavia è facile desumerlo, anzitutto, da quello che Mosè ingiunge (*Deuteronomio*, XIII[, 3-6]): che cioè il falso profeta deve essere messo a morte anche se operi miracoli. Così dice infatti: «(Quantunque) si sia avverato il segno e il prodigio che egli ti predisse, ecc., non dare il tuo consenso alle parole di quel profeta, ecc. perché il Signore Dio vostro vi tenta ecc. (Pertanto) quel profeta sia condannato a morte, ecc.». Da cui chiaramente risulta che miracoli possono essere compiuti anche da profeti bugiardi e che gli uomini, quando non siano bene premuniti da una autentica conoscenza di Dio e da un beninteso amore verso di Lui, possono abbracciare con uguale facilità, in base alla credenza nei miracoli, sia gli dèi falsi che il Dio vero. E Mosè aggiunge infatti: «Poiché Geova, Dio vostro, vi tenta per sapere se lo amate con cuore puro e con l'intero animo vostro». In secondo luogo, gli Israeliti non poterono formarsi, nonostante la moltitudine dei miracoli, un retto concetto di Dio, come attesta l'esperienza stessa. Tanto è vero che, convinti che Mosè si fosse da loro allontanato,regarono Aronne per avere dèi visibili, e un vitello – vergogna! – fu l'immagine di Dio che essi giunsero a formarsi in base a tanti miracoli. Asaf dubitò egualmente della provvidenza divina, benché avesse avuto notizia di un così gran numero di miracoli e quasi avrebbe deviato dal retto cammino se non avesse finalmente compreso in che consiste l'autentica beatitudine (salmo LXXIII). Perfino Salomone, ai cui tempi le condizioni dei Giudei erano al culmine della prosperità, è preso dal sospetto che ogni cosa avvenga accidentalmente (vedi *Ecclesiaste*, III, 19, 20, 21; IX, 2, 3 ecc.).

Infine, a quasi tutti i profeti apparve molto oscuro il modo in cui l'ordine della natura e gli accadimenti umani potessero concordare con il concetto che della provvidenza divina si erano foggiate. Mentre ciò, invece, fu sempre assai chiaro ai filosofi che si sforzano di cogliere la realtà non fondandosi sui miracoli, bensì su precisi concetti; ai filosofi, appunto, che ripongono la felicità autentica nella virtù e nella serenità dell'animo e non pretendono che la natura obbedisca ad essi, ma al contrario vi si uniformano. Essi sanno per certo che Dio governa

la natura secondo quanto esigono le sue leggi universali e non le leggi particolari della natura umana, e che perciò egli tiene conto non del genere umano soltanto, ma dell'intera natura. Consta dunque, anche dalla stessa Scrittura, che i miracoli non danno un'autentica conoscenza di Dio e che non offrono adeguati insegnamenti circa la provvidenza divina. Si trova spesso affermato, nella Scrittura, che Dio fece dei prodigi per rendersi manifesto agli uomini; così nell'*Esodo* (X, 2) è detto che Dio ingannò gli Egizi e che diede segni di sé che permettessero agli Israeliti di riconoscerlo. Ma di qui non segue, in realtà, che i miracoli diano quegli insegnamenti: soltanto ne segue che i Giudei avevano opinioni siffatte da poter essere facilmente persuasi mediante miracoli di tal genere.

Già mostriamo chiaramente, nel Capitolo II, che i discorsi profetici, ossia quei discorsi che si richiamano ad una rivelazione, non sono tratti da nozioni universali e comuni, ma si fondano sull'ammissione di idee e credenze che possono anche essere assurde, e sulle opinioni di coloro a cui la rivelazione viene fatta, vale a dire di coloro che lo Spirito Santo vuol persuadere. Asserzione che illustrammo con molti esempi, citando anzi come testimone Paolo che si atteggiava a Greco con i Greci e a Giudeo con i Giudei. Se quei miracoli ebbero il potere di convincere gli Egizi e gli Ebrei, date le concezioni vigenti tra di essi e con le quali i miracoli stessi si accordavano, non potevano peraltro fornire un'idea e una conoscenza valide intorno alla divinità. Quei miracoli potevano far sì che venisse ammessa l'esistenza di un nume che era più potente di ogni forza nota a quelle genti e che si preoccupava altresì degli Ebrei (le cui vicende in quel tempo avevano un andamento favorevole oltre ogni speranza) al di sopra di tutti gli altri popoli; ma non potevano certo dimostrare che Dio ha ugualmente cura di tutti. Intorno a questa provvidenzialità universale, infatti, soltanto la filosofia può dare insegnamenti adeguati. Onde i Giudei, e tutti coloro che non seppero riconoscere la provvidenza divina se non considerando la varietà delle condizioni e l'impari fortuna delle cose umane, giunsero alla persuasione che essi fossero i prediletti da Dio, quantunque, come già si è mostrato nel terzo capitolo, non abbiano superato le altre genti per quanto riguarda una autentica perfezione umana.

Passo così alla trattazione del terzo punto, per mostrare sulla base della Scrittura che i decreti e i comandi divini, e quindi la provvidenza, nulla sono in effetti fuorché l'ordine stesso della natura. Vale a dire, quando la Scrittura dice che questo o quello fu fatto da Dio o per sua volontà, bisogna in realtà intendere che quella data cosa avvenne in conformità con l'ordine della natura basato sulle sue stesse leggi; non già, come la massa degli incolti crede, che per quel momento la natura abbia cessato di agire o che il suo corso ordinato

sia stato per un certo tempo interrotto. Ma la Scrittura non insegna in modo diretto ciò che non è di pertinenza della sua peculiare dottrina; giacché non è compito suo (come mostrammo a proposito della legge divina) spiegare le cose mediante cause naturali, né trattare problemi schiettamente speculativi. Per cui ciò che qui ci proponiamo di provare deve essere tratto per via di inferenza da certe narrazioni della Scrittura che, per caso, sono svolte più ampiamente e in modo più circostanziato delle altre. Ne citerò alcune.

In 1° *Samuele*, IX, 15, 16, si narra che Dio rivelò a Samuele che avrebbe mandato a lui Saul; senonché Dio non inviò quest'ultimo alla stessa maniera con cui gli uomini usano inviare una persona ad un'altra; questo invio da parte di Dio non fu che un fatto rientrante nell'ordine naturale delle cose. Andava per l'appunto Saul (come nel predetto capitolo si narra) alla ricerca delle asine che aveva smarrite, e quando già stava per decidere di ritornare a casa senza di esse, per suggerimento del suo servo si recò presso il profeta Samuele per sapere dove avrebbe potuto ritrovarle. Dall'intero racconto non risulta che Saul, per recarsi da Samuele, abbia avuto altro ordine da Dio all'infuori di questo movente di carattere naturale.

Nel salmo CV, versetto 24, [25], è detto che Dio mutò l'animo degli Egizi perché prendessero ad odiare gli Israeliti; ora tale mutamento fu di ordine del tutto naturale, come risulta da *Esodo*, I[, 9] in cui è esposto il grave motivo che spinse gli Egizi a ridurre in schiavitù gli Israeliti. Nella *Genesi* (IX, 13) dice Dio a Noè che avrebbe fatto apparire un arcobaleno tra le nubi: anche questa azione divina in realtà consiste soltanto nella rifrazione e riflessione che i raggi solari subiscono passando attraverso le goccioline d'acqua. Nel salmo CXLVII, 18, è chiamata «parola divina» quell'azione naturale del vento e quel calore per cui la brina e la neve si liquefanno; al versetto 15 il vento e il freddo sono detti linguaggio e verbo divino. Ambasciatori e ministri di Dio sono chiamati nel salmo CIV, 4, il vento e il fuoco, e molti altri esempi analoghi a questo si trovano nella Scrittura, i quali mostrano nel modo più evidente che il decreto, il comando, il discorso e il verbo di Dio non sono che la stessa regolare attività della natura.

Non c'è quindi dubbio che siano normali eventi naturali tutti quelli che sono oggetto di racconto nella Scrittura, e se sono ricondotti all'iniziativa divina, ciò è perché — come già dicemmo — non spetta alla Scrittura fornire insegnamenti basati sullo studio delle cause naturali, ma soltanto narrare quei fatti che più conquistano l'immaginazione con quel metodo e con quello stile che sono più adatti a suscitare la più viva ammirazione e di conseguenza ad imprimere la devozione nell'animo del volgo.

Se pertanto si trova nei sacri testi il riferimento a fatti di cui non sappiamo renderci ragione e che sembrano essere accaduti al di là o

anzi contro l'ordine della natura, questo non deve farci indugiare, ma deve rafforzarci piuttosto nel convincimento che tutto ciò che veramente accade, accade secondo modalità naturali. Tale punto di vista trova poi una conferma in questo: che nei fatti miracolosi sono presenti numerose circostanze di fatto (benché non sempre queste ultime siano esposte, soprattutto quando la narrazione è poeticamente condotta); circostanze, dico, che indicano chiaramente come i cosiddetti miracoli esigano cause naturali. Così, perché gli Egizi fossero infestati dalla scabbia, occorre che Mosè spargesse della brace in alto nell'aria (vedi *Esodo*, IX, 10). Parimenti, le locuste si abbattono sulla terra d'Egitto per una sorta di comando naturale di Dio, vale a dire in seguito ad un vento d'oriente che soffiò per un intero giorno e una notte, e ne vennero scacciate a causa di un fortissimo vento d'occidente (vedi *Esodo*, X, 14, 19). Per un consimile comando divino, ossia per un vento di levante che soffiò con grande violenza per tutta una notte, nel mare si aperse un varco ai Giudei (vedi *Esodo*, XIV, 21).

Perché inoltre Eliseo potesse rianimare il fanciullo creduto morto, dovette stendersi su di lui finché questi riacquistò dapprima calore e finalmente aprì gli occhi (vedi 2° *Re*, IV, 34, 35). Così pure nel Vangelo di *Giovanni* (capitolo IX) sono citate alcune circostanze delle quali Cristo si avvalse per guarire il cieco, e., insomma, molti altri racconti che figurano nella Scrittura mostrano a sufficienza come i miracoli richiedano ben altre condizioni che l'assoluto (come dicono) comandamento divino. È da ritenersi dunque che i fatti miracolosi non si sarebbero avverati mancando quelle circostanze e quelle cause naturali, per quanto esse non sempre e non tutte vengano esposte. Ciò risulta anche dall'*Esodo* (XIV, 27), dove solamente si narra che il mare si gonfiò nuovamente al semplice cenno di Mosè e si omette ogni riferimento al vento; mentre nel *Cantico* ([*Esodo*,] XV, 10) è detto che ciò avvenne perché Dio soffiò con il suo vento (cioè un vento fortissimo). Nel racconto l'omissione di tale circostanza fa sì che il fatto appaia ancor più prodigioso.

Ma forse qualcuno insisterà dicendo che si possono trovare nella Scrittura moltissime situazioni e fatti che in nessun modo sembrano potersi spiegare mediante cause naturali: così i peccati degli uomini e le loro preghiere possono essere causa di pioggia o di fertilità del suolo, oppure la fede può portare a guarigione i ciechi, e così via per altri fatti analoghi che vi sono menzionati. Ma ritengo di aver già replicato a queste obiezioni, quando affermai che la Scrittura non offre ammaestramenti intorno alle cose in base alle loro cause prossime, bensì si limita a narrare episodi in quell'ordine e con quelle espressioni che hanno più di ogni altro il potere di indurre gli uomini, e la folla in particolare, alla devozione. Perciò in essa si parla in modo

affatto improprio di Dio e delle cose in genere, mirando appunto la Scrittura non già a convincere razionalmente, ma ad impressionare e a dominare la fantasia e l'immaginazione degli uomini.

Se infatti la Scrittura narrasse la distruzione di uno Stato nel modo in cui usano fare gli storici, ciò non commuoverebbe per nulla la folla, che sarebbe invece commossa al massimo grado se la vicenda fosse ritratta poeticamente e attribuita a Dio, come la Scrittura suole fare. Allorché dunque quest'ultima racconta di terre rese sterili dai peccati degli uomini o di ciechi risanati grazie alla fede, ciò non ci deve scuotere più di quanto avvenga quand'essa racconta di Dio che a causa dei peccati umani si adira, si rattrista, si pente del bene promesso o fatto; o ancora di Dio che si ricorda, alla vista di un segno, di quanto aveva promesso, e così dicasi per altri numerosi fatti che, o sono raccontati in chiave poetica, o sono riferiti secondo le opinioni e i pregiudizi di chi scrisse. Ne concludiamo in modo categorico che tutto quello che nella Scrittura è narrato come veramente accaduto, accadde conformemente alle leggi naturali come è necessario che avvenga per ogni cosa; qualora poi vi si trovasse menzione di qualche fatto di cui si possa apoditticamente provare che ripugna alle leggi di natura o che non avrebbe potuto procedere da esse, senz'altro v'è da ritenere che sia frutto di una interpolazione sacrilega. Tutto ciò che è contrario alla natura, infatti, è contrario alla ragione, e ciò che è contrario alla ragione è assurdo e quindi da respingere.

Restano ancora da formulare soltanto pochi rilievi circa l'interpretazione dei miracoli, o, piuttosto, si tratta di riassumerli (dato che le cose principali sono già state dette) e di illustrarli con uno o due esempi, cosa che promisi di fare in questo quarto punto. Mi preme di farlo perché non vi sia chi, male interpretando qualche miracolo, venga colto senza sufficiente riflessione dal sospetto di aver trovato nella Scrittura alcunché di incompatibile con la ragione di cui l'uomo è per natura dotato.

Assai raramente avviene che gli uomini narrino un dato evento così come realmente ebbe luogo, in modo da non introdurre nella narrazione proprie personali convinzioni. Anzi, quando gli uomini vedono od odono qualche cosa di nuovo, sono nella maggior parte dei casi così dominati dai loro pregiudizi che, a meno che non sappiano guardarsi da essi con il massimo rigore, intendono qualcosa di ben diverso da ciò che vedono o di cui hanno notizia, particolarmente se l'evento in questione oltrepassa l'intelligenza di chi narra o di chi ascolta, e in modo particolarissimo se è nel loro interesse che la cosa sia avvenuta in un modo piuttosto che in un altro. Onde viene che nelle loro cronache e storie gli autori espongano più le proprie opinioni che gli accadimenti stessi, e che il medesimo fatto venga tanto diversamente presentato da due persone che hanno punti di

vista differenti, da sembrare che si tratti di due differenti fatti. Ne consegue altresì che spesso non è difficile scoprire le opinioni dello storico o dell'autore di cronache proprio attraverso la lettura dei suoi scritti. Molti esempi potrei addurre per confermare questa osservazione, esempi sia di storiografi sia di filosofi che scrissero di storia della natura, se non lo ritenessi superfluo. Uno soltanto ne citerò dalle sacre scritture, quanto al resto giudichi lo stesso lettore.

Al tempo di Giosuè gli Ebrei (come più sopra ricordammo) credevano, insieme a tutti gli altri uomini, che il sole si muovesse con moto cosiddetto diurno e che la terra invece stesse immobile, e a questa preconcepita opinione adattarono il presunto miracolo loro occorso quando vennero a battaglia con i cinque re. Essi infatti non si limitarono a raccontare che la durata di quel giorno era stata maggiore del solito, ma dissero che il sole e la luna si erano fermati o che il loro moto era stato interrotto; il che a quel tempo poteva riuscire non poco utile ad essi, al fine di persuadere i pagani adoratori del sole, e di provare, facendo appello ad un fatto di esperienza diretta, che il sole era sottoposto al dominio di un altro nume al cui cenno esso era costretto a mutare il proprio corso naturale. Per cui, in parte per sentimento religioso e in parte per opinioni preconcepite, intesero ed esposero la cosa ben diversamente da come poté effettivamente prodursi.

Per interpretare i miracoli di cui parla la Scrittura e per capire dal loro racconto in qual modo effettivamente le cose si sono verificate, è dunque necessario conoscere le opinioni di coloro che per i primi le raccontarono e che ce ne lasciarono testimonianza scritta, e distinguere quelle opinioni da ciò che i sensi poterono attestare ad essi; altrimenti confonderemmo con il miracolo stesso, così come effettivamente accadde, le opinioni e i giudizi dei narratori. Né soltanto perciò importa conoscere quelle opinioni, ma anche per non mescolare insieme fatti realmente accaduti con cose fittizie che furono solamente visioni profetiche. Nella Scrittura invero sono presentate alla stregua di fatti reali, e tali erano anche credute, molte cose che furono invece rappresentazioni e figurazioni immaginarie. Come queste, ad esempio: che Dio (l'ente supremo) sia disceso dal cielo (vedi *Esodo*, XIX, 18 e *Deuteronomio*, V, 22) e che il monte Sinai mandasse fumo perché su di esso Dio era disceso avvolto dal fuoco, che Elia sia asceso al cielo su un carro di fuoco trainato da ignei cavalli.

Tutte queste furono, ovviamente, immaginazioni connesse alle opinioni di coloro che ce le tramandarono così come essi se le erano rappresentate, e cioè come realtà effettive. Chiunque infatti abbia una capacità di riflessione anche di poco superiore a quella del volgo sa che Dio non ha né destra né sinistra, che non si muove né giace in

riposo, che non si trova in un determinato luogo, ma che è assolutamente infinito e che in lui sono contenute tutte le perfezioni. Queste cose, dico, sono ben note a coloro che giudicano la realtà in base alla pura percezione intellettuale e non secondo il modo in cui l'immaginazione è influenzata dai sensi esterni, come avviene invece per il volgo che si raffigura Dio dotato di corpo e tale da esercitare l'autorità di un monarca, il cui trono abbia sede nella volta celeste sopra le stelle: stelle la cui distanza dalla terra il volgo crede non essere molto grande. A queste e consimili opinioni (come già dicemmo) sono stati adattati numerosi episodi raccontati nella Scrittura che pertanto non possono essere accolti come realmente avvenuti da chi giudichi con spirito critico.

Giova, infine, per comprendere che cosa in realtà siano stati i miracoli, conoscere le metafore e la fraseologia ebraiche. Chi non vi abbia prestato sufficiente attenzione, finirà con l'attribuire alla Scrittura miracoli che in realtà i suoi autori non pensarono di narrare, e non soltanto ignorerà del tutto gli eventi miracolosi così come veramente ebbero luogo, ma anche il pensiero degli scrittori dei testi sacri. Zaccaria ad esempio (XIV, 7), parlando di una guerra futura, dice: «E vi sarà un giorno unico, noto solo a Dio, non (vi sarà infatti) né giorno né notte, ma alla sera vi sarà luce». Parole con le quali sembra predire un solenne miracolo, e con le quali invece non intende esprimere che questo: che per l'intero giorno la battaglia rimarrà di esito dubbio, che soltanto a Dio tale esito è noto e che la vittoria arderà soltanto sul far della sera.

Con formule analoghe i profeti solevano predire e narrare le vittorie e le disfatte delle nazioni. Così vediamo Isaia (XIII[, 10]) raffigurare in tal modo la distruzione di Babilonia: «... Poiché le stelle del cielo e i suoi astri non daranno luce, il sole si oscurerà al suo levarsi, e la luna non diffonderà il suo chiarore...». Ritengo che nessuno crederà che sia veramente accaduto tutto questo in occasione del crollo di Babilonia, e neppure quello che subito dopo lo stesso profeta aggiunge: «Perciò farò sì che i cieli tremino e la terra sia rimossa dal suo luogo». E così ancora egli dice (XLVIII, penultimo versetto) per annunciare ai Giudei che sarebbero ritornati senza pericolo da Babilonia a Gerusalemme e che non avrebbero sofferto la sete durante il cammino: «Ed essi non ebbero sete, attraverso il deserto egli li guidò; egli fece uscire stille d'acqua dalla pietra, ruppe la pietra e l'acqua scorre». Parole, queste, con cui Isaia intende soltanto dire che gli Ebrei avrebbero trovato nel deserto, come infatti capita, delle sorgenti d'acqua con cui placare la sete; e infatti non consta che miracoli di tal genere siano stati compiuti quando gli Ebrei ripresero la via di Gerusalemme con il consenso di Ciro.

Con grande frequenza, leggendo la Scrittura, ci imbattiamo in

affermazioni di questo genere che hanno soltanto valore idiomatico, e sarebbe superfluo considerarle e commentarle tutte singolarmente; mi basta, sull'argomento, rilevare che con tali espressioni metaforiche gli Ebrei usavano non soltanto dare al discorso una veste eloquente, ma anche e soprattutto un'intonazione religiosa. Per questa ragione si trova nei testi sacri *benedire Dio* in luogo di *maledire* (vedi 1° Re, XXI, Io e *Giobbe*, II, 9), e per la stessa ragione ogni cosa viene riportata alla divinità; di conseguenza pare che la Scrittura altro non descriva o narri che miracoli, mentre invece si riferisce ad eventi del tutto naturali: il che abbiamo sopra documentato con alcuni esempi. Cosicché quando la Scrittura afferma che Dio indurì il cuore del Faraone, bisogna interpretare il passo come se con esso si sia voluto alludere alla superbia inflessibile del Faraone. E quando è detto che Dio schiuse le finestre del cielo, ciò significa semplicemente che la pioggia cadde con abbondanza, e via dicendo.

Se si tiene il dovuto conto di questi particolari stilistici e se si tiene presente che molti episodi sono esposti assai succintamente, senza particolari e in modo quasi mutilo, pressoché nulla si troverà che possa esser provato come assolutamente incompatibile con il lume naturale; d'altra parte non pochi passi che sulle prime apparvero estremamente oscuri, potranno essere capiti con un po' di riflessione e facilmente interpretati. E con ciò ritengo di avere mostrato in modo sufficientemente chiaro quanto mi ero proposto.

Tuttavia, prima di porre fine a questo capitolo, mi resta ancora un avvertimento da dare. A proposito del miracolo ho proceduto con un metodo del tutto differente da quello usato a proposito della profezia. Circa la profezia, non ho affermato nulla che non potesse essere ricavato dai principi rivelati nei testi sacri; invece, nel presente capitolo, ho tratto le conclusioni più importanti esclusivamente dai principi che ci sono noti grazie al lume naturale. E l'ho fatto di deliberato proposito, in quanto la profezia, come tale, trascende le possibilità umane di comprensione ed è questione propriamente teologica, e quindi non potevo affermare nulla intorno ad essa, né sapere in che cosa particolarmente consiste, se non basandomi sui dati fondamentali della rivelazione. Mi sono visto così costretto a trattare questo argomento sotto un profilo storico e ad enucleare nel corso della mia ricerca certi principi che mi guidassero, per quanto possibile, nella comprensione della natura della profezia e delle sue caratteristiche. Non avevo invece bisogno di nulla di simile per quanto riguarda i miracoli, dato che l'oggetto dell'indagine (e cioè se si possa ammettere che in natura accada qualcosa che ripugni alle sue leggi o che comunque non dipenda da esse), appartiene ad una tematica esclusivamente filosofica; anzi ho ritenuto più ragionevole risolvere la questione fondandomi sui principi noti per lume naturale, che sono

poi quelli più e meglio noti. Dico che l'ho ritenuto più ragionevole: perché, a dire il vero, avrei anche potuto facilmente risolvere la questione solo in base alle affermazioni dogmatiche della Scrittura, e lo mostrerò in poche parole perché possa essere palese a chiunque.

In più di un luogo la Scrittura dice che la natura osserva un ordine fermo e immutabile: così in *Salmo*, CXLVIII, 6 e in *Geremia*, XXXI, 35 e 36. Il Filosofo, inoltre, nel suo *Ecclesiaste*, I, 10, insegna nel modo più reciso che in natura non avviene mai nulla di nuovo e ai versetti 11 e 12, nel chiarire tale sentenza, dice che accade sì talvolta qualcosa che sembra costituire una novità, ma di novità realmente non si tratta perché un caso identico si produsse in secoli precedenti dei quali è spento ogni ricordo. Infatti, com'egli stesso dice, nessuna memoria dei tempi antichi è presente nei contemporanei, così come presso i posteri non vi sarà memoria di coloro che vivono oggi. Inoltre, sempre nell'*Ecclesiaste* (III, 11), il Filosofo afferma che Dio ebbe a stabilire esattamente ogni cosa nel suo tempo, e al versetto 14 dichiara di sapere che, qualunque cosa Dio faccia, essa permarrà in eterno e che nulla può esserle né aggiunto né sottratto. Ciò fa capire in modo inequivocabile che la natura mantiene un ordine stabile e non passibile di mutamenti, che Dio persistette identico in tutte le ere a noi note e ignote, che le leggi della natura sono tanto perfette e feconde che nulla può esser loro aggiunto o da esse eliminato, e finalmente che i miracoli sembrano essere qualcosa di nuovo e di straordinario soltanto a causa dell'ignoranza degli uomini.

Tutto ciò si trova espressamente insegnato nella Scrittura, e in nessuna parte di essa è detto che in natura accade qualcosa di incompatibile con le sue leggi e che non possa venir ricondotto ad esse: sarebbe quindi illecito attribuirle simili affermazioni. A ciò si aggiunge che i miracoli richiedono (come già mostrammo) condizioni e circostanze di fatto, che essi traggono origine non da un presunto potere di monarca che il volgo malamante attribuisce alla divinità, bensì dalla volontà e dal decreto divino in quanto questo è tutt'uno con il regolato ordinamento della natura (come del resto mostrammo anche alla luce della stessa Scrittura), che infine artefici di miracoli sono stati anche dei profeti ingannatori, come si può sicuramente dimostrare in base a *Deuteronomio*, XII [, 2 sgg] e a *Matteo*, XXIV, 24. Ne segue con la massima evidenza che i miracoli raccontati dalla Scrittura furono fenomeni naturali e che perciò debbono essere spiegati in modo tale che essi non appaiano né «nuovi» (per esprimermi come Salomone), né in contraddizione con la natura; occorre al contrario, se è possibile, mostrare che essi sono perfettamente attinenti al mondo naturale. E perché ciò possa esser fatto da chiunque più agevolmente, ho formulato ed esposto alcune regole tratte proprio dalla Scrittura.

Debbo peraltro precisare che, sostenendo che la Scrittura offre tali insegnamenti, non intendo dire che essa li impartisce come necessari alla salvezza, ma soltanto che i profeti hanno assunto un punto di vista vicino al nostro. Ciascuno ha dunque la libertà di professare intorno a queste questioni le opinioni che gli sono più congeniali e più idonee al fine di accogliere sinceramente nel proprio animo i sentimenti religiosi e il culto dovuto alla divinità. Flavio Giuseppe giudica anch'egli così, e infatti scrive nella conclusione al libro II delle *Antichità*: «Nessuno respinga la parola miracolo, se risulta dalla tradizione che ad uomini di epoche remote, esenti da vizi, si aperse una via di salvezza attraverso il mare, sia per volontà divina, sia in modo spontaneo e naturale; poiché anche per coloro che tempo fa seguivano Alessandro re di Macedonia, il mare di Pamfilia che li separava dai nemici, si divise offrendo ad essi un transito, dato che mancava ogni altra strada. Voleva Dio infatti in tal modo distruggere l'impero persiano. Questo fatto è riconosciuto concordemente come vero da tutti coloro che scrissero delle gesta di Alessandro; pertanto giudichi ciascuno, di ciò, secondo il proprio criterio». Tali sono le parole di Giuseppe e tale è la sua opinione circa la credenza nei miracoli.

1. A tale impostazione dualistica Spinoza contrappone il principio della divinità intesa come «causalità immanente e non transitiva». Cfr. *Ethica*, I, prop. XVIII e, inoltre, schol. prop. XXXIII.

2. Circa la necessità e immutabilità dei decreti divini e l'impossibilità di concepire Dio alla stregua di un monarca capriccioso, come tende a fare li «volgo», cfr. *Ethica*, I, schol. 2 prop. XXXIII; inoltre: II, schol. prop. III.

3. Spinoza ribadisce qui la sua costante polemica contro la concezione finalistica e, in particolare, contro le implicazioni antropomorfiche e antropocentriche di quest'ultima. Cfr. *Ethica*, I, append. e prefaz. alla parte IV.

a. Si badi che per natura non intendo qui soltanto la materia e i suoi stati particolari, ma, oltre alla materia, infiniti altri aspetti della realtà.

b. Noi dubitiamo dell'esistenza di Dio e di conseguenza di tutto, finché abbiamo di Dio non un'idea chiara e distinta, ma un'idea confusa. Infatti, come chi non conosce esattamente la natura del triangolo non sa che i suoi tre angoli equivalgono a due angoli retti, così chi concepisce confusamente la natura di Dio non vede che l'esistenza appartiene alla sua natura. Perciò, per poter concepire in modo chiaro e distinto la natura di Dio, è necessario riferirsi a certe nozioni molto semplici che vengono chiamate «comuni», e ad esse connettere gli aspetti propri della natura divina. Allora risulteranno chiare sia l'esistenza che l'onnipresenza di Dio, e nello stesso tempo si capirà che tutto ciò che noi concepiamo implica in sé la natura di Dio ed è concepito attraverso di essa. Infine apparirà che è vero tutto ciò che concepiamo in modo chiaro e distinto. Ma, a questo proposito, si veda l'introduzione al libro intitolato *Principi della filosofia* [di Cartesio] *dimostrati secondo l'ordine*

geometrico. (Annotazione VI).

CAPITOLO VII

L'INTERPRETAZIONE DELLA SCRITTURA

Van tutti dicendo che la sacra Scrittura è il verbo di Dio che insegna agli uomini la vera felicità e la via della salvezza; in pratica dimostrano tutto il contrario. Vediamo infatti che il volgo fa tutt'altro che vivere secondo l'insegnamento della sacra Scrittura e osserviamo che quasi tutti spacciano per verbo divino le proprie invenzioni e col pretesto della religione mirano solo ad ottenere l'altrui consenso. Vediamo poi che i teologi si preoccuparono per lo più di come potere ricavare dai testi sacri, con evidente forzatura, ciò che in realtà era loro propria immaginazione e loro opinione, cercandone in tal modo conferma nell'autorità divina.

Così l'interpretazione della Scrittura, cioè del pensiero dello Spirito Santo, è la cosa che essi fanno con il minor scrupolo e con la maggior temerarietà immaginabili; e se qualcosa li preoccupa, questo non è certo il timore di attribuire qualche errore allo Spirito Santo e di allontanarsi dalla via della salvezza, ma solo quello di essere convinti di errore dagli avversari e di veder così se stessi, e la propria autorità, calpestati e disprezzati dagli altri.

Ma se gli uomini dicessero con sincerità di cuore ciò che con le parole attestano riguardo alla Scrittura, seguirebbero certo una condotta ben diversa e i loro cuori non sarebbero afflitti da tante discordie, né tanto sarebbero accaniti nell'odio, né sarebbero schiavi della brama tanto cieca e tanto sconsiderata di interpretare la Scrittura e di scoprire novità in fatto di religione. Al contrario, non oserebbero accettare come insegnamento della Scrittura nulla che non fosse da essa insegnato nel modo più esplicito; infine quegli empi che non hanno avuto timore di alterare la Scrittura in più luoghi si sarebbero ben guardati da tale delitto e avrebbero tenuto lontano da essa la mano sacrilega.

Purtroppo la scellerata ambizione ha avuto tanto potere da far consistere la religione non tanto nell'ubbidire agli insegnamenti dello Spirito Santo, quanto nel sostenere le invenzioni degli uomini. Anzi la religione non corrisponde più al sentimento di carità, ma alla disseminazione della discordia fra gli uomini ed alla propagazione di un odio crudele, che essi nascondono sotto il falso nome di zelo divino e di ardente fervore. A questi mali s'aggiunse la superstizione che insegna agli uomini a tenere in dispregio la ragione e la natura e ad

ammirare e venerare solo ciò che con esse è in contrasto: non ci stupiremo dunque se gli uomini, per ammirare e venerare sempre più la Scrittura, cercano di interpretarla in modo che essa appaia sempre più in contrasto con la ragione e con la natura. Perciò ci si immagina che nei testi sacri stiano celati profondissimi misteri; ci si affatica a sondarli, cioè a sondare delle assurdità, tralasciando ogni altra utile ricerca; si attribuisce allo Spirito Santo tutto ciò che ci si immagina in tale delirio e si tenta di sostenerlo con ogni energia e con la forza della passione.

Tali infatti sono gli uomini per loro natura: tutto ciò che concepiscono col puro intelletto, lo sostengono solo con l'intelletto e con la ragione, mentre qualunque opinione si formi sotto l'impulso della passione, la sostengono con l'impeto della passione stessa. Allo scopo dunque di sottrarci a queste confusioni, liberare la mente dai pregiudizi teologici e non accettare sconsideratamente le invenzioni umane come se fossero insegnamenti divini, dobbiamo trattare e discutere del vero metodo di interpretazione della Scrittura, poiché senza il suo appoggio non saremo in grado di conoscere con sicurezza l'essenza dell'insegnamento della Scrittura e dello Spirito Santo. E, per definirlo qui in breve, affermo che il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma gli corrisponde perfettamente.

Infatti il metodo di interpretazione della natura consiste soprattutto nell'ordinare l'indagine, cosicché dall'osservazione di dati sicuri si traggano conclusioni sulle realtà naturali; così anche per l'interpretazione della Scrittura è necessaria un'indagine critica spassionata e sistematica onde ricavare, — come da dati e da principi fondamentali accertati — per via di legittime conseguenze, il pensiero degli autori della Scrittura. Così infatti (se cioè non si ammettono altri principi o dati per l'interpretazione della Scrittura e per la discussione dei suoi contenuti, se non quelli soli che si ricavano dalla Scrittura stessa e dalla sua storia critica) ciascuno potrà sempre procedere senza pericolo di errore e potrà discutere su quegli argomenti che trascendono la nostra possibilità di intendere con la stessa sicurezza con cui discute sulle conoscenze raggiunte mediante il lume naturale.

E perché risulti certo che questa non è solo la via sicura, ma è anche l'unica ed è in pieno accordo col metodo di interpretazione della natura, si deve notare che la Scrittura molto spesso tratta di cose che è impossibile dedurre dai principi noti per il lume naturale, perché in massima parte essa si compone di storie e di rivelazioni. Senonché le storie narrano soprattutto di miracoli, vale a dire (come ho dimostrato nel capitolo precedente) contengono l'esposizione di fatti naturali insoliti adattata alle opinioni ed ai giudizi degli storici, autori di quegli scritti. D'altra parte anche le rivelazioni sono adeguate alle

opinioni dei profeti, come ho dimostrato nel secondo capitolo, e superano in realtà la capacità d'intendimento dell'uomo. Pertanto la conoscenza di questi punti, cioè a dire di quasi tutto il contenuto della Scrittura, deve essere tratta dalla sola Scrittura così come la conoscenza della natura va tratta dalla natura stessa.

Per quanto riguarda gli insegnamenti morali anch'essi contenuti nella Bibbia, sebbene sia possibile dimostrarli deducendoli dalle nozioni comuni, non è tuttavia possibile dimostrare sul fondamento di tali nozioni che essi siano offerti dalla Scrittura: tale loro qualità può essere ricavata solamente dalla Scrittura stessa. Anzi, qualora si voglia attestare la divinità della Scrittura, fuori da pregiudizi, è necessario che da essa sola risulti che essa impartisce insegnamenti morali veri; infatti la sua divinità può essere dimostrata solamente da ciò, giacché dimostrammo che la certezza che i profeti avevano della validità del loro insegnamento risulta esclusivamente dalla loro inclinazione spirituale al bene e alla giustizia. Perché dunque si possa prestar loro fede è necessario che anche a noi risulti tale inclinazione.

Che i miracoli poi non possano comprovare la divinità di Dio mi limito a dire che l'ho già dimostrato, tacendo del fatto che anche i falsi profeti erano in grado di operarli. La divinità della Scrittura quindi deve risultare esclusivamente dal fatto che essa insegna la vera virtù, il che non può che dedursi dalla sola Scrittura. Se ciò non fosse possibile, non potremmo accettarla né testificarne la divinità se non a prezzo di incorrere in un grave pregiudizio. L'intera conoscenza della Scrittura deve quindi trarsi dalla sola Scrittura. Infine la Scrittura, così come la natura, non fornisce le definizioni delle realtà di cui parla. Perciò come le definizioni delle realtà naturali vanno ricavate dai diversi processi naturali, così le definizioni dei contenuti della Scrittura vanno tratte dalle diverse esposizioni che, a proposito di ciascun argomento, s'incontrano nella Scrittura. Dunque la regola generale di interpretazione della Scrittura è la seguente: non attribuire nulla alla Scrittura come insegnamento da essa proveniente, se non ciò che riconosciamo tale con la massima evidenza in seguito all'indagine critica su di essa. Occorre dire ora quali siano le caratteristiche di questa indagine critica e a quali chiarimenti essa debba soprattutto approdare.

1) Essa deve comprendere fra i suoi oggetti d'indagine la natura e le particolarità della lingua in cui furono scritti i libri della Scrittura e che rappresentano il linguaggio d'uso dei redattori dei testi. In tal modo si potranno esaminare tutti i significati che ciascuna espressione può ammettere in conformità con l'uso comune della lingua. E poiché tutti gli scrittori tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento furono ebrei, ne risulta la necessità preliminare di una storia critica della lingua ebraica ai fini della comprensione non solo dei libri

dell'Antico Testamento scritti in questa lingua, ma anche di quelli del Nuovo Testamento, giacché questi, pur essendo divulgati in lingue diverse, tuttavia conservano molte espressioni tipiche della lingua ebraica.

2) Questa indagine critica deve poi raccogliere e classificare gli enunciati di ciascun libro per fornire facilmente tutti i passi che si riferiscono allo stesso argomento. Deve poi notare tutti quegli enunciati che sono ambigui ed oscuri o apparentemente contrastanti. Chiamo qui «chiari» o «oscuri» quegli enunciati il cui senso si trae dal contesto con facilità o con difficoltà, e non secondo che sia facile o difficile coglierne razionalmente la verità: infatti non ci occupiamo qui della verità contenuta nelle espressioni in questione, ma solamente del significato di esse. Anzi, cautela preliminare da osservarsi è quella di non farci prevenire, mentre ricerchiamo il significato della Scrittura, dal nostro raziocinio fondato sui principi della conoscenza naturale (e taccio dei pregiudizi). E per non confondere l'*autenticità del significato* con la *verità del contenuto*, è necessario investigare la prima col solo ausilio della lingua d'uso o di un ragionamento che non conosca altro fondamento se non la Scrittura.

Per una più chiara comprensione di ciò farò un esempio. Le espressioni di Mosè: «Dio è fuoco» e «Dio è geloso»¹ sono chiarissime se si considera esclusivamente il valore semantico delle parole e perciò le classifico tra le espressioni chiare, anche se, rispetto alla verità ed alla ragione, esse sono molto oscure. Anzi, sebbene il loro significato letterale sia in contrasto con il lume naturale, esso sarà da mantenere a condizione che non si opponga in modo evidente anche ai principi fondamentali tratti dalla storia critica della Scrittura. Viceversa, se queste espressioni secondo la loro interpretazione letterale si scoprissero contrastanti con i principi fondamentali ricavati dalla Scrittura, sarebbero da interpretarsi in altro modo (cioè metaforicamente) nonostante il loro pieno accordo con la ragione. Perciò volendo sapere se Mosè abbia o no creduto che Dio fosse fuoco, dobbiamo procedere alla conclusione non partendo dall'accordo o dal contrasto di tale opinione con la ragione, ma solo dalle altre espressioni dello stesso Mosè. E cioè, poiché Mosè in più passi insegna in modo esplicito che Dio non può essere assomigliato a nessuna realtà visibile del cielo o della terra o dell'acqua, si deve concludere che questa o tutte le espressioni di tal genere vanno intese metaforicamente. Ma poiché dobbiamo scostarci il meno possibile dal significato letterale, è necessario prima indagare se questa unica espressione «Dio è fuoco» ammetta un altro significato oltre a quello letterale, cioè a dire se il termine *fuoco* possa significare qualcosa di diverso dal fuoco naturale. Qualora ciò venisse escluso dall'indagine sull'uso linguistico, questa espressione non potrebbe essere

interpretata in altro modo, nonostante il contrasto con la ragione; a loro volta tutte le altre espressioni, nonostante l'accordo con la ragione, dovrebbero essere adeguate a questa. E se ciò, in base all'uso della lingua, non fosse possibile, in tal caso queste espressioni sarebbero tra loro inconciliabili e pertanto su di esse si dovrebbe sospendere ogni giudizio. Ma poiché il termine *fuoco* è anche usato nel senso di *ira* e di *gelosia* (vedi *Giobbe*, XXXI, 12), risulta possibile conciliare le espressioni di Mosè e possiamo così rigorosamente concludere che le due espressioni «Dio è fuoco» e «Dio è geloso» si identificano nel significato. Ma ancora: poiché esplicitamente Mosè insegna che Dio è geloso e in nessun passo rende noto che Dio manchi di passioni ossia di turbamenti dell'animo, bisogna concluderne (per quanto si voglia ritenere un simile pensiero in contrasto con la ragione) che Mosè credesse proprio in questo o che comunque intendesse insegnarlo. Infatti, come ho già rilevato, non ci è lecito piegare il pensiero della Scrittura secondo i criteri della nostra ragione e secondo le nostre preconcepite opinioni, ma ogni conoscenza della Bibbia va cercata solo in essa.

3) Infine questa indagine critica deve illuminarci sulle circostanze, di cui si tramanda il ricordo, che si riferiscono a tutti i libri dei profeti, e cioè sulla vita, sui costumi, sugli interessi dell'autore di ciascun libro: chi egli fosse, in che occasione, quando, per chi e infine in che lingua abbia egli scritto. Deve poi trattare della fortuna di ciascun libro: cioè come fu accolto all'inizio, in mano di chi pervenne, quante furono le sue lezioni varianti e da quale organo conciliare fu accolto fra i libri sacri; e infine in che modo tutti i libri, che ora tutti accettano come sacri, siano confluiti in un'unica raccolta. Tutto ciò, dico, deve essere presente nell'indagine critica sulla Scrittura. Infatti per sapere quali proposizioni siano enunciate come leggi e quali come insegnamenti morali, è interessante conoscere la vita, i costumi e gli interessi dell'autore; s'aggiunga che la spiegazione delle parole di uno scrittore risulta tanto più facile, quanto meglio ne conosciamo l'indole e l'ingegno.

In secondo luogo, per non confondere insieme gli insegnamenti di valore eterno e quelli di validità temporanea o limitata all'utile di pochi, è interessante anche sapere in che occasione, quando e per quale popolo ed età furono impartiti per iscritto tutti questi insegnamenti. È infine interessante sapere tutto il resto che abbiām detto, al fine di conoscere, al di là dell'autorità di ciascun libro, la possibilità o meno di una adulterazione del testo dovuta all'intervento di mani estranee, di una introduzione di errori nel testo, di una eventuale correzione di essi eseguita da uomini sufficientemente esperti e degni di fede. Tutte cose veramente necessarie a sapersi per poter accettare solo ciò che è sicuro e fuori di ogni dubbio e

rinunciare ad accogliere, cedendo ad un cieco impulso, tutto quanto ci si pari dinnanzi.

Sulla scorta dei risultati di questa storia critica e del fermo proposito di non considerare come sicura dottrina dei profeti ciò che non consegua a tale indagine o che non ne risulti evidentissimo, potremo dunque accingerci alla ricerca del pensiero dei profeti e dello Spirito Santo. Ma anche per questo intento son necessari quel metodo e quell'ordine nel procedere che son simili a quelli di cui ci serviamo per l'interpretazione della natura in conformità con l'indagine critica su di essa. Infatti nello studio delle realtà naturali noi cerchiamo prima di tutto di esaminare quegli elementi più generali e comuni a tutta quanta la natura, cioè il moto e la quiete e le loro regole e leggi che la natura costantemente segue operando sempre attraverso di esse; poi da questi elementi procediamo gradatamente a quelli meno generali. Allo stesso modo, procedendo secondo l'indagine critica sulla Scrittura, dobbiamo prima di tutto ricercare ciò che è più generale e che costituisce la base fondamentale di tutta quanta la Scrittura e che infine è in essa raccomandato da tutti i profeti come dottrina eterna ed utilissima a tutto il genere umano. Per esempio, che esiste Dio, unico e onnipotente, unico oggetto della nostra adorazione, il quale provvede a tutti ed ama sopra tutti coloro che l'adorano e che amano il loro prossimo come se stessi, ecc. Queste e simili verità sono così chiaramente ed esplicitamente insegnate dalla Scrittura in tutte le sue parti, che nessuno mai fu incerto sul significato che essa vuol dare alle sue affermazioni in proposito. Mentre sulla natura di Dio, sul modo in cui egli vede e provvede a tutto e su simili problemi la Scrittura non dà alcun insegnamento esplicito e in forma di eterna dottrina: anzi gli stessi profeti, come ho sopra dimostrato, non si trovano d'accordo in proposito. Perciò su argomenti del genere nulla dobbiamo stabilire come dottrina dello Spirito Santo, anche se il lume naturale è in grado di dame un'ottima definizione.

Una volta conosciuta nel suo vero significato questa universale dottrina della Scrittura, si procederà quindi ad altri insegnamenti meno generali, ma riguardanti la pratica comune di vita, che derivano da quella dottrina universale come i ruscelli dalla fonte; tali sono tutte le azioni esterne particolari veramente virtuose che non si possono attuare che in determinate occasioni. Ma tutto ciò che nella Scrittura si ritrovasse riferito a queste azioni in modo oscuro o ambiguo dovrà essere spiegato e definito in base alla dottrina universale della Scrittura. Se poi si troveranno affermazioni contraddittorie, si dovrà esaminare in che occasione, quando e per chi esse furono espresse. Per esempio nelle parole di Cristo: «Beati coloro che piangono, perché essi riceveranno consolazione» [*Matteo*, V, 4] noi non possiamo capire, nell'ambito di questo passo, chi egli intenda per *coloro che piangono*;

ma poiché in seguito egli ci insegna a non preoccuparci di nuli'altro fuorché del regno di Dio e della sua giustizia — bene che egli ci presenta come il sommo (vedi *Matteo*, VI, 33) — ne traiamo la conclusione che egli per *coloro che piangono* intende solo coloro che piangono perché il regno di Dio e la giustizia sono trascurati dagli uomini. Per questo solo infatti possono piangere coloro che amano unicamente il regno divino, ossia la giustizia, e disprezzano completamente ogni altro bene della sorte. Lo stesso dicasi per le parole: «ma a chi ti percuote sulla tua guancia destra, offri anche l'altra» e quel che segue [*Matteo*, V, 39]. Se Cristo impartisse quest'ordine ai giudici in veste di legislatore, con questa prescrizione avrebbe distrutto la legge di Mosè. Ma contro tale interpretazione egli ci avverte in modo esplicito (vedi *Matteo*, V, 17); perciò dovremo chiederci chi fu ad esprimere questo precetto, a chi e in che tempo lo espresse. Ma fu Cristo ad esprimerlo e Cristo non era un legislatore che fissava delle leggi, ma un maestro che impartiva ammaestramenti, perché egli (come ho sopra mostrato) intendeva correggere non la condotta esteriore, ma quella interiore. In secondo luogo egli parlò così a gente oppressa, che viveva in uno Stato corrotto, incurante della giustizia e prossimo alla rovina. E questo Cristo lo sapeva.

Lo stesso insegnamento dato qui da Cristo nell'imminenza della rovina della città era stato dato anche da Geremia nell'occasione della prima devastazione della città, in una circostanza cioè molto simile, come vediamo da *Lamentazioni*, III, Tet e Jot. Un insegnamento dunque impartito dai profeti solo nel momento dell'oppressione, né mai espresso a guisa di legge. Al contrario Mosè (che non scrisse nel momento dell'oppressione, ma — si badi — fu tutto intento ad istituire i principi di una sana comunità politica), pur condannando la vendetta e l'odio contro il prossimo, comandò tuttavia che si rendesse occhio per occhio. Da tale considerazione consegue con tutta evidenza, in accordo coi soli principi fondamentali della Scrittura, che questo insegnamento di Cristo e di Geremia, che riguarda il sopportare l'offesa e il cedere in tutto agli empi, non s'adatta che a quei luoghi in cui la giustizia non è tenuta in conto e a quei tempi in cui la gente è oppressa; non già al caso di una sana comunità politica. Anzi in una sana comunità politica, in cui la giustizia è salvaguardata, ciascuno ha l'obbligo, se vuole essere ritenuto giusto, di denunciare davanti al giudice le ingiustizie (vedi *Levitico*, V, 1) non per spirito di vendetta (vedi *Levitico*, XIX, 17 e 18), ma con l'intenzione di difendere la giustizia stessa e le leggi della patria e per non fare della malvagità un'utilità per i malvagi. Il che è pienamente conforme alla ragione naturale. Potrei portare molti altri esempi di questo genere, ma penso che questi siano sufficienti per chiarire il mio pensiero e l'utilità di questo metodo, del che solo ora mi preoccupa.

Ho fin qui mostrato come svolgere la ricerca solo su quegli enunciati della Scrittura che riguardano la pratica di vita e che pertanto sono facilmente analizzabili, giacché in realtà non è mai esistita intorno ad essi discordanza alcuna fra i redattori dei libri sacri. Ma i restanti insegnamenti contenuti nella Scrittura, oggetto della sola speculazione, non si prestano altrettanto facilmente all'indagine. Più stretta è infatti la via per raggiungerli poiché (come si è già visto) i profeti non erano fra loro d'accordo riguardo ad argomenti d'ordine speculativo e l'esposizione dei fatti da parte loro si adegua anzitutto ai pregiudizi dell'età di ciascuno di essi. Non possiamo quindi dedurre o spiegare il pensiero di un profeta dai passi più chiari di un altro profeta, a meno che non risulti di per sé in modo del tutto evidente che essi ebbero la stessa e identica opinione.

Esporrò ora in breve come si possa scoprire, in accordo con l'indagine critica sulla Scrittura, il pensiero dei profeti in simili casi. Anche a questo riguardo dobbiamo naturalmente partire dagli elementi più generali possibile, cioè dall'indagine preliminare, basata sugli enunciati più evidenti della Scrittura, circa l'essenza della profezia cioè della rivelazione e circa i suoi elementi fondamentali; quindi circa l'essenza del miracolo e così via per argomenti più generali. Si dovrà quindi discendere alle opinioni di ciascun profeta e procedere infine da qui al significato delle singole rivelazioni o profezie, delle narrazioni storiche e dei miracoli. Ho già mostrato a suo luogo, con molti esempi², come dobbiamo cautelarci dal confondere il pensiero dei profeti e degli storici col pensiero dello Spirito Santo e con la verità effettiva: non ritengo perciò di doverne trattare estesamente. Va solo notato, circa il significato delle rivelazioni, che questo metodo ci insegna ad indagare solo su ciò che realmente i profeti videro o udirono, non sul significato o sul contenuto che intesero esprimere coi loro simboli. Su questo potremo avanzar congetture, non certo rigorose deduzioni tratte dai principi fondamentali della Scrittura.

Abbiamo dunque indicato il metodo di interpretazione della Scrittura e nello stesso tempo abbiamo dimostrato che questa è l'unica e la più sicura via per un'esatta analisi del suo significato. Posso ammettere che una maggiore certezza potrebbe essere posseduta da chi disponesse di una tradizione sicura, ossia di una vera spiegazione del testo ricevuta dagli stessi profeti, come van dicendo i Farisei, o da chi avesse un pontefice infallibile nell'interpretare la Scrittura, del che si vantano i cattolici romani. Ma poiché non possiamo avere certezza né di codesta tradizione, né dell'autorità del pontefice, non possiamo trovare in ciò nessun sicuro fondamento. In effetti i cristiani dei tempi più antichi negarono questa autorità, così come le sette giudaiche più antiche negarono quella tradizione. Se si considera poi (per tacere del

resto) il computo degli anni ricevuto dai Farisei da parte dei loro rabbini, computo secondo il quale essi fanno risalire fino a Mosè questa tradizione, lo si scoprirà falso (il che dimostro in altro luogo)³. Perciò questa tradizione deve risultarci oltremodo sospetta. È ben vero che in base al nostro metodo noi siamo costretti a supporre incorrotta una tradizione giudaica, quella cioè che riguarda il significato dei vocaboli della lingua ebraica, significato che gli ebrei ci hanno trasmesso; tuttavia su questa seconda tradizione non nutriamo dubbi, su quella sì. Difatti nessuno avrebbe potuto trarre utilità dal mutamento del significato di una parola, ma dal mutamento del senso di un discorso, spesso sì.

In pratica è molto difficile mutare il significato di una parola, e chi tentasse di farlo sarebbe costretto a spiegare in conformità dell'indole e del pensiero di ciascuno contemporaneamente tutti i testi di tutti gli autori che scrissero in quella lingua ed usarono quella parola nel significato tradizionale, oppure dovrebbe procedere con somma circospezione a falsificarli. In secondo luogo il volgo conserva, come i dotti, la lingua, ma solo i dotti conservano i significati dei testi e i libri; è facile quindi capire che i dotti abbiano avuto la possibilità di cambiare o di falsificare il senso di un testo contenuto in un libro molto raro venuto in loro possesso, ma non già il significato dei vocaboli. D'altronde chi volesse cambiare il significato di una parola di uso consueto non potrebbe in seguito nel parlare e nello scrivere osservarne il nuovo significato se non a prezzo di grande difficoltà.

Per queste e simili altre ragioni possiamo facilmente persuaderci che nessuno ha mai potuto pensare di falsificare una lingua; mentre è spesso possibile che si falsifichi il pensiero di uno scrittore mutandone il testo o interpretandolo arbitrariamente. Ora, poiché il nostro metodo (che trova il suo fondamento nel trarre dalla sola Scrittura la cognizione di essa) è l'unico valido, dovremo completamente rinunciare a tutto ciò che esso non sia in grado di fornirci al fine di acquisire una completa conoscenza della Scrittura.

Devo ora esporre quale sia la difficoltà di questo metodo o quale ne sia la carenza agli effetti della sua capacità di raggiungere la completa e sicura conoscenza dei libri sacri. Prima di tutto una grande difficoltà nel seguire tale metodo deriva dal fatto che esso esige una piena conoscenza della lingua ebraica, conoscenza che noi non sappiamo donde attingere. Gli antichi cultori della lingua ebraica non lasciarono ai posteri alcun insegnamento sui principi fondamentali e sulla teoria di questa lingua. Noi almeno non abbiamo ricevuto nulla da loro: non un vocabolario, non una grammatica, né una retorica. D'altra parte la nazione ebraica ha perduto ogni splendore e decoro (né ciò fa meraviglia, dal momento che essa ha patito tanti disastri e tante persecuzioni) e non ha conservato che pochi residui di lingua e di

testi. Infatti quasi tutti i nomi dei frutti, degli uccelli, dei pesci e molti altri sono scomparsi a causa dell'ingiuria del tempo. Il significato poi di molti nomi e verbi che ricorrono nella Bibbia O sono completamente ignoti o sono oggetto di controversia. E, oltre a ciò, noi manchiamo soprattutto della fraseologia di questa lingua. Le espressioni e i modi di dire peculiari al popolo ebraico sono stati quasi completamente cancellati dalla memoria umana per la voracità del tempo. Pertanto non saremo sempre in grado di esaminare di ciascun passo, come desideriamo, tutti i significati che esso può comportare in conformità con l'uso linguistico; e troveremo molte frasi formulate in termini quanto si voglia notissimi, il cui senso tuttavia sarà molto oscuro e quasi inafferrabile. Al fatto che non possiamo procedere ad un esauriente esame critico della lingua ebraica s'aggiunge la stessa naturale costituzione di questa lingua. Da essa hanno origine tante ambiguità da rendere impossibile la scoperta di un metodo^a che ci insegni ad investigare con sicurezza il vero significato di tutti i passi della Scrittura.

Oltre alle cause di ambiguità comuni a tutte le lingue, in questa lingua ne sussistono infatti alcune altre specifiche, da cui nascono ambiguità a non finire. E credo valga la pena di notarle qui. Spesso nella Bibbia sorge una prima ambiguità ed una conseguente difficoltà testuale dal fatto che i suoni pronunciati con lo stesso organo possono scambiarsi. È noto che in ebraico le lettere dell'alfabeto sono divise in cinque classi corrispondenti ai cinque organi fonici che ne permettono la pronuncia e cioè: le labbra, la lingua, i denti, il palato e la gola. Così Alef, Ghet, Hgain, He si chiamano gutturali e senza alcuna distinzione (almeno a noi nota) si usano l'una al posto dell'altra. Per esempio *el* che significa «a» si usa spesso al posto di *hgal* che significa «sopra» e viceversa. Così ogni parte del discorso spesso risulta ambigua o appare come un suono senza significato. Il secondo tipo di ambiguità del testo nasce dal molteplice significato delle congiunzioni e degli avverbi. Per esempio *vau* è indifferentemente copulativa e disgiuntiva e significa «e», «ma», «perché», «però», «allora». *Ki* ha sette o otto significati e cioè: perché, sebbene, se, quando, come, che, combustione, ecc. Così quasi tutte le particelle. La terza causa ed origine di molte ambiguità è la mancanza nei verbi del presente, trapassato prossimo, trapassato remoto, futuro anteriore e di altri tempi dell'indicativo molto usati nelle altre lingue; nell'imperativo e nell'infinito mancano tutti i tempi tranne il presente e il congiuntivo è del tutto privo di tempi. E per quanto tutte queste mancanze di tempi e di modi potessero essere facilmente, anzi elegantemente supplite con regole determinate tratte dai principi fondamentali della lingua, gli scrittori più antichi trascurarono del tutto quelle regole e usarono indifferentemente il futuro per il presente e per il passato e viceversa

il passato per il futuro, e inoltre l'indicativo per il congiuntivo e per l'imperativo. Quest'uso ingenera molte ambiguità nei testi.

Oltre a queste tre cause di ambiguità debbono esserne rilevate altre due nella lingua ebraica, entrambe molto più gravi delle prime. L'una dipende dalla mancanza in ebraico delle vocali, l'altra dall'abitudine di non separare con alcun segno le parti del discorso e di non evidenziarle o esprimerle con più vigore. Né possiamo restar soddisfatti di quei punti e di quegli accenti con cui si suol supplire alla mancanza delle vocali e dei segni di interpunzione, poiché essi son mezzi inventati e introdotti da uomini appartenenti ad età successive, la cui autorità non deve aver peso per noi. La verità è che gli antichi (come risulta da molte testimonianze) scrissero senza punti (cioè senza vocali ed accenti) e i posterì aggiunsero questi due elementi secondo l'interpretazione che ad essi parve di dover dare alla Bibbia. Perciò gli accenti e i punti dei nostri testi sono vere interpretazioni dei moderni e non meritano più fiducia o più autorità di tutte le altre interpretazioni. Chi ignora questo non riesce a capire perché mai si debba scusare l'autore dell'*Epistola, agli Ebrei* se in XI, 21 interpretò il testo della *Genesi*, XLVII, 31 in modo ben diverso da quello che risulta dal testo ebraico punteggiato. Doveva forse l'apostolo apprendere il senso della Scrittura dai punteggiatoli?

Per conto mio i maggiori colpevoli sono appunto i punteggiatori. E perché ciascuno se ne possa render conto e possavedere che la discrepanza ha origine dalla sola mancanza di vocali, produrrò qui le due interpretazioni. I punteggiatoli, con la loro punteggiatura, interpretarono: «e Israele si curvò sopra» oppure (mutando Hgain in Alef, cioè in un suono prodotto dallo stesso organo vocale) «verso il capo del letto»; l'autore dell'*epistola* invece: «e Israele si curvò sopra la cima del bastone»⁴ evidentemente leggendo *mate* al posto di *mita* degli altri: la differenza è data solo dalle vocali. Ora, poiché in quella narrazione si tratta solo della vecchiaia di Giacobbe e non, come nel capitolo seguente, della sua malattia, appare più verosimile che il narratore abbia voluto intendere che Giacobbe si curvò sulla cima del bastone (del cui sostegno naturalmente si servono i vecchi d'età molto avanzata) e non sul capo del letto; tanto più che non viene così ad essere necessaria la supposizione di una sostituzione di lettere. Con questo esempio non ho solo inteso conciliare quel passo dell'*Epistola degli Ebrei* con il testo della *Genesi*, ma soprattutto ho voluto dimostrare quanto poco dobbiamo fidarci dei punti e degli accenti moderni. Perciò chi vuole interpretare la Scrittura senza pregiudizi è obbligato a sospettare di quei segni e a riesaminarne di nuovo il problema.

Dunque (per tornare al nostro argomento) da questa naturale costituzione della lingua ebraica ognuno può facilmente congetturare

che l'inevitabile insorgere di tante ambiguità non permette l'introduzione di un metodo capace di portare alla loro completa risoluzione. Non possiamo infatti sperare che tale risoluzione sia resa in generale possibile dal reciproco raffronto dei testi (unica strada, l'abbiamo dimostrato, per giungere alla scoperta del vero significato tra i molti che ogni singolo testo può ammettere in conformità all'uso della lingua). E le ragioni sono due. Prima di tutto questo raffronto può portare solo per caso al chiarimento di un testo, poiché nessun profeta scrisse mai per chiarire di proposito le parole di un altro o le proprie; in secondo luogo noi possiamo dedurre il pensiero di un profeta, di un apostolo, ecc. da quello di un altro, solo per argomenti che riguardano la pratica di vita (come già ho dimostrato con evidenza), non già per discorsi di contenuto speculativo o per narrazioni di storie e di miracoli. Potrei mostrare con diversi esempi anche questa frequenza, negli scrittori sacri, di passi inesplicabili, ma al presente preferisco soprassedervi e continuare a notare le restanti difficoltà che questo pur autentico metodo d'interpretazione della Scrittura ancora comporta e le manchevolezze che esso presenta.

Un'ulteriore difficoltà in esso presente dipende dall'esigenza di un esame critico delle circostanze che si riferiscono a tutti i libri della Scrittura, cose queste che noi ignoriamo nella massima parte; infatti noi non conosciamo affatto gli autori o, se si preferisce, i redattori di molti libri o su di essi abbiamo seri dubbi, come in seguito dimostrerò diffusamente. Non conosciamo nemmeno in quale occasione o in che momento storico furono scritti quei libri di cui ignoriamo gli autori. Ignoriamo poi in quali mani tutti i libri siano pervenuti e in quali esemplari si sia trovata tanta varietà di lezioni e infine se in esemplari diversi ci fosse una maggior varietà di lezioni. L'importanza della conoscenza di tutti questi dati è stata da me brevemente sottolineata a suo luogo⁵; tuttavia ho colà tralasciato di proposito alcune osservazioni che ora mi vien fatto di esporre. Se si legge un libro che contiene fatti incredibili o inintelligibili o che sia scritto in termini molto oscuri, e ne ignoriamo l'autore e il tempo e l'occasione della stesura, ci si affaticherà inutilmente a penetrarne il vero significato. Nella assoluta mancanza di quei dati non saremo infatti in grado di conoscere l'intenzione o la possibile intenzione dell'autore; quando invece li possediamo, noi possiamo orientare la nostra riflessione in modo da non attribuire, prevenuti dal pregiudizio, né più né meno di quanto è giusto all'autore o a colui per il quale l'autore scrisse, a null'altro intenti se non a ciò che doveva essere il suo pensiero o che il tempo e l'occasione richiedevano. Credo che ciò sia chiaro a tutti.

Capita spesso infatti di leggere in libri diversi racconti della medesima natura, sui quali esprimiamo giudizi ben diversi secondo la diversità delle opinioni che concepiamo a proposito dei loro autori. So

di aver letto tempo addietro di un uomo chiamato «Orlando Furioso», solito cavalcare nell'aria un mostro alato, volare così su tutte le regioni che voleva, massacrare da solo un gran numero di uomini e di giganti ed altre fantasie del genere, le quali dal punto di vista dell'intelletto sono completamente inconcepibili. Simile a questa, avevo letto la storia di Perseo in Ovidio ed anche un'altra nei libri dei *Giudici* e dei *Re* circa Sansone (il quale, solo e disarmato, trucidò migliaia di uomini) e circa Elia che volava per l'aria e infine raggiunse il cielo con cocchio e cavalli ignei. Ora, questi racconti sono del tutto simili e tuttavia noi esprimiamo su ciascuno di essi un giudizio dissimile: cioè diciamo che il primo autore non intese scrivere altro che piacevoli finzioni, il secondo volle trattare argomenti politici, il terzo argomenti sacri. E queste nostre convinzioni da null'altro dipendono fuorché dalle opinioni che abbiamo degli autori di ciascuna storia. Ne risulta dunque che, se vogliamo interpretare i loro scritti, abbiamo soprattutto bisogno di conoscere gli autori che scrissero in modo oscuro o raccontarono cose inconcepibili; per le stesse ragioni, per poter scegliere quelle autentiche tra le varie lezioni delle narrazioni non perspicue, è necessario sapere in quale esemplare furono trovate queste varianti e se ne furono mai trovate altre in maggior numero in esemplari posseduti da altre persone di maggior autorevolezza.

Un'ultima difficoltà, che l'uso di tale metodo comporta nell'interpretazione di alcuni libri della Scrittura, è dovuta al fatto che quei libri non ci sono pervenuti in quella lingua in cui furono originariamente scritti. Così il *Vangelo secondo Matteo*⁶ e indubbiamente anche l'*Epistola agli Ebrei* furono scritti in ebraico, come comunemente si pensa; ma quella redazione non ci è pervenuta. Si dubita poi in quale lingua sia stato scritto il libro di *Giobbe*⁷. Aben Hezra nel suo commento afferma che quel libro fu tradotto in ebraico da una lingua diversa e che in ciò va ricercata la causa della sua oscurità. Sui libri apocritici⁸ non mi pronuncio dato che la loro autorità è di gran lunga inferiore a quella dei precedenti. Ecco dunque tutte le aporie di questo metodo d'interpretazione della Scrittura, basato sulla storia critica che di essa possiamo ricostruire. Io ho intrapreso ad esporle facendone tanto conto da non esitare a sostenere che noi in moltissimi passi o ignoriamo il vero significato della Scrittura o lo congetturiamo senza una base di certezza. Dobbiamo però ancora una volta notare di rimando che tutte queste difficoltà possono solo impedirci di afferrare il pensiero dei profeti riguardante cose inintelligibili e oggetto della sola immaginazione, non quello che si riferisce alle realtà che l'intelletto afferra e di cui possiamo facilmente formarci un chiaro concetto⁹. In realtà ciò che per sua natura è facilmente concepibile non può mai essere espresso in forma tanto

oscura da non essere facilmente inteso. È quello che dice il proverbio: «A buon intenditor poche parole».

Euclide, che scrisse di argomenti molto piani e facilmente intelligibili, è spiegato da chiunque con facilità in qualunque lingua; non sentiamo infatti la necessità di possedere una perfetta conoscenza della lingua in cui egli scrisse per cogliere il suo pensiero e per avere la certezza della verità dell'interpretazione, ma ci basta la sola conoscenza comune e, per dir così, puerile della lingua; né occorre essere informati della vita, degli interessi e dei costumi dell'autore, né della lingua in cui scrisse, né per chi e quando scrisse, né della fortuna dei suoi libri, né della varietà delle lezioni, né di come il suo libro fu accolto, né infine da quale consesso fu accettato. E come di Euclide così dicasi di tutti coloro che scrissero su argomenti comprensibili per loro stessa natura. Concludiamo dunque che noi possiamo facilmente cogliere il pensiero della Scrittura riguardante gli insegnamenti morali e possiamo esserne certi del significato in base alla storia critica che di essa possiamo ricostruire. Infatti gli insegnamenti della vera pietà sono espressi con parole comunissime in quanto essi stessi sono molto comuni, molto semplici e facili a capirsi. E poiché la vera salvezza e beatitudine consistono nella vera serenità spirituale e poiché noi troviamo quest'ultima solo in ciò che comprendiamo con perfetta chiarezza, ne segue con la massima evidenza la sicura possibilità di capire il pensiero della Scrittura riguardante ciò che è necessario alla salvezza ed alla felicità. Non v'è dunque motivo di preoccuparci del resto. Questo infatti, in quanto per lo più impossibile ad afferrarsi con la ragione e con l'intelletto, è per noi più oggetto di curiosità che fonte di utilità.

Penso di aver così mostrato il vero metodo di interpretazione della Scrittura e di aver sufficientemente esposto il mio parere su di esso. Sono inoltre sicuro che ormai ciascuno capirà che questo metodo non esige altra guida che quella del lume naturale. Infatti la natura e la capacità di questo lume consiste principalmente nella possibilità di dedurre e di concludere attraverso rigorose conseguenze ciò che è oscuro da ciò che è noto o che come tale vien dato. Il nostro metodo non esige altro. Ed anche ammesso che esso non basti per un adeguato esame di tutto il contenuto della Bibbia, va tuttavia detto che tale carenza non dipende dal metodo in sé, ma è dovuta al fatto che quella via, che esso indica come vera e giusta, non fu mai seguita e battuta dagli uomini e perciò con l'andar del tempo è diventata così ardua e quasi impraticabile, come credo risulti chiaramente da quelle stesse difficoltà che ho riferito.

Non mi resta ormai altro che esaminare le posizioni opposte alla mia. E la prima che qui mi si presenta è quella di coloro che sostengono che il lume naturale non è in grado di interpretare la

Scrittura e che a questo fine si richiede soprattutto il lume soprannaturale. Che cosa poi sia questo lume superiore a quello naturale, lascio a loro da spiegare. Dal canto mio posso solo congetturare che essi intesero ammettere con termini non certo perspicui i loro dubbi sul vero significato di gran parte della Scrittura. Se infatti consideriamo le loro spiegazioni, troveremo che esse non contengono nulla di superiore al lume naturale, anzi nulla che non sia pura e semplice congettura. Si confrontino pure, se si vuole, con le spiegazioni date da coloro che sinceramente ammettono di non possedere altra risorsa conoscitiva che quella naturale: si scoprirà che sono ad esse del tutto simili, cioè umane, a lungo pensate e faticosamente scoperte. E che sia falso quel che essi van dicendo sull'insufficienza del lume naturale a questo riguardo, lo si ricava da due motivi. Per prima cosa la difficoltà dell'interpretazione della Scrittura, come ho già dimostrato, non dipende dalla carenza del lume naturale, ma solo dalla negligenza (per non dire dalla malizia) degli uomini che trascurarono la storia critica della Scrittura quando era possibile costruirla; in secondo luogo questo lume soprannaturale sarebbe (per ammissione universale, se non sbaglio) un dono di Dio concesso solamente ai credenti. Senonché i profeti e gli apostoli non eran soliti predicare solo ai credenti, ma principalmente ai non credenti e agli empi e questi pertanto avevano la capacità di capire il pensiero dei profeti e degli apostoli. Altrimenti sarebbe parso che i profeti e gli apostoli predicassero a fanciulli o ad infanti, non ad uomini dotati di ragione. E Mosè avrebbe prescritto le leggi invano, se queste potevano essere intese solo dai credenti, i quali non hanno bisogno di legge alcuna. Perciò chi va alla ricerca di un lume soprannaturale per capire il pensiero dei profeti e degli apostoli, mi sembra che sia proprio privo di lume naturale. Come dunque potrei credere che gente siffatta possenga un dono divino soprannaturale?

Il parere di Maimonide era del tutto diverso: egli infatti pensava che ciascun passo della Scrittura ammetta significati non solo varii, ma anche contraddittori; e che noi non possiamo essere certi della verità contenuta in un passo, se non abbiamo assodato che esso, così come lo interpretiamo non contiene nulla che non s'accordi con la ragione o che la contraddica. Se infatti si trova in contrasto con la ragione secondo il suo significato letterale, per quanto chiaro esso possa apparire, il passo andrebbe tuttavia interpretato in altro modo. E questo è indicato esplicitamente al cap. 25, part. 2 del libro *Moreh Nebukim*⁹; dice infatti: «Sappi che se non rifuggiamo dal dire che il mondo fu ab aeterno, ciò non è a causa dei testi della Scrittura che parlano della creazione del mondo. Infatti i testi che insegnano che il mondo è stato creato non sono più numerosi di quelli che insegnano che Dio è corporeo; né abbiamo chiuse o impedito le vie per spiegare i

testi che contengono questo argomento della creazione del mondo, bensì avremmo potuto spiegarli, come abbiamo fatto quando abbiamo escluso la corporeità di Dio; e forse la spiegazione sarebbe risultata molto più facile e comoda e avremmo potuto confermare l'eternità del mondo con una dimostrazione più facile di quella di cui ci siamo serviti per spiegare le Scritture al fine di escludere la corporeità del Dio che noi benediciamo. Ma a non procedere in ciò e a non credervi (cioè che il mondo sia eterno) mi spingono due ragioni: 1) perché risulta da una evidente dimostrazione che Dio non è corporeo e quindi è necessario spiegare tutti quei passi che contraddicono nel senso letterale a questa dimostrazione. È infatti sicuro che essi necessariamente ammettono in tal caso una spiegazione (diversa da quella letterale). Ma l'eternità del mondo non è provata da alcuna dimostrazione e pertanto non è necessario far violenza alle Scritture e adattare ad una speciosa opinione, quando possiamo accettare un'opinione ad essa contraria, persuasi da qualche determinata ragione. 2) Perché il credere alla incorporeità di Dio non è in contrasto con le leggi fondamentali, ecc. Ma credere all'eternità del mondo, così come Fintese Aristotele, distrugge la Legge nei suoi fondamenti, ecc.».

Da queste parole di Maimonide discende con tutta evidenza quanto ho detto or ora. Se infatti in base alla ragione gli risultasse che il mondo è eterno, egli non esiterebbe a far violenza alla Scrittura e ad interpretarla in modo da far apparire come in essa contenuta proprio questa tesi. Anzi sarebbe senz'altro convinto che la Scrittura, benché s'opponga a tale interpretazione dovunque e apertamente, ha inteso insegnare codesto principio dell'eternità del mondo. Non potrà dunque essere certo circa il vero significato della Scrittura, per quanto chiaro esso sia, finché sarà incerto sulla verità del fatto o finché non gliene risulti la verità. Infatti finché non risulta la verità di un fatto, noi non possiamo sapere se quel fatto sia in accordo con la ragione o sia con essa in contrasto, di conseguenza non sappiamo nemmeno se il senso letterale sia vero o falso. Ora, se questo modo di procedere corrispondesse al vero, io dovrei senz'altro ammettere che per l'interpretazione della Scrittura dobbiamo appoggiarci ad uno strumento superiore al lume naturale, poiché quasi per intero il contenuto della Scrittura non può essere dedotto dai principi fondamentali noti in virtù del lume naturale (come già ho dimostrato). Pertanto la verità di tale contenuto non potrà risaltarci in alcun modo grazie a quel lume e di conseguenza non potrà risaltarci nemmeno la verità del significato e del pensiero della Scrittura; ma per raggiungere questo fine dovremo cercare necessariamente aiuto in un altro genere di illuminazione.

In secondo luogo, se questo modo di procedere corrispondesse al

vero, ne seguirebbe che il volgo, per lo più ignorante di dimostrazioni ed incapace di applicarvisi, non potrà ammettere nulla riguardo alla Scrittura, se non in base alla sola autorità ed alle sole testimonianze dei filosofanti e di conseguenza dovrà supporre che i filosofi non possono errare nell'interpretare la Scrittura. Sarebbe questo certamente un nuovo tipo di autorità ecclesiastica e una nuova casta di sacerdoti o di pontefici, che raccoglierebbero più la derisione che la venerazione del volgo.

Invece il nostro metodo, sebbene esiga la conoscenza della lingua ebraica al cui studio il volgo non può applicarsi, non può tuttavia essere oggetto di una critica di quel genere, giacché il volgo sia dei Giudei che dei Gentili, per cui un tempo predicarono e scrissero i profeti e gli apostoli, capiva la lingua dei profeti e degli apostoli e per suo tramite comprendeva anche il pensiero dei profeti, mentre non comprendeva le prove razionali di quelle verità che venivano predicate. Secondo l'opinione di Maimonide, invece, quel volgo, per arrivare a capire il pensiero dei profeti, avrebbe dovuto conoscere anche quelle prove razionali. Dal carattere del mio metodo non consegue necessariamente che il volgo debba appagarsi della testimonianza degli interpreti: io cito infatti un ben determinato popolo che conosceva la lingua dei profeti e degli apostoli; Maimonide invece non potrà citare un volgo che capisca le cause delle cose e attraverso quelle intenda il pensiero dei profeti. E per quanto riguarda il volgo dei nostri tempi, ho già mostrato che tutti i precetti necessari alla salvezza, anche se se ne ignorano le ragioni, possono tuttavia essere intesi con facilità in qualunque lingua, perché sono del tutto comuni ed adeguati alla pratica universale; perciò all'uomo del volgo basta intenderli anche superficialmente per accettarli, anche senza ricorrere alla testimonianza degli interpreti. Per il resto il volgo segue la stessa fortuna dei dotti.

Ma ritorniamo alla posizione di Maimonide ed esaminiamola accuratamente. Per prima cosa egli suppone che i profeti furono sempre d'accordo su ogni argomento e furono filosofi e teologi sommi; infatti le loro conclusioni procederebbero dalla verità stessa della cosa in questione: ebbene, nel secondo capitolo ho dimostrato che questo è falso.

In secondo luogo Maimonide suppone che il significato della Scrittura non può risultare dalla Scrittura stessa, poiché da essa non può desumersi la verità delle cose (essa infatti non dà alcuna dimostrazione né spiegazione di ciò di cui parla, mediante definizioni e attraverso le cause dei fatti); perciò, secondo Maimonide, il suo vero significato non può risultare da essa e pertanto non si deve ricercare in essa. Ma che anche ciò sia falso risulta da questo capitolo: infatti ho dimostrato con argomentazioni e con esempi che il significato della

Scrittura è desumibile esclusivamente dalla stessa Scrittura e in essa sola va ricercato, anche quando si tratta di verità note sulla base del lume naturale. Infine Maimonide sostiene che è lecito spiegare le parole della Scrittura secondo nostre preconcepite opinioni, piegarle a nostro piacere, negare valore al significato letterale, anche quando esso è del tutto chiaro ed esplicito, e mutarlo nel significato che vogliamo. Non v'è chi non veda quanto tale libertà, a prescindere dal fatto che risulta diametralmente opposta a ciò che ho dimostrato in questo e in altri capitoli, sia eccessiva e sconsiderata. Ma concediamogli pure questa grande libertà: quale profitto ne trarrà? Nessuno! Infatti in questo modo non potremo sondare quegli enunciati indimostrabili che compongono in massima parte la Scrittura, né con questa regola potremo spiegarli o interpretarli. Servendoci invece del nostro metodo siamo in grado di spiegare e di discutere con sicurezza moltissimi argomenti di questo genere, come già ho dimostrato con argomentazioni e con esempi pratici. Di quegli enunciati poi che per loro natura si lasciano intendere possiamo con facilità cogliere il senso dal solo contesto; ed anche questo ho già dimostrato. Pertanto il metodo di Maimonide è completamente inutile e s'aggiunga che esso priva di ogni certezza circa il significato della Scrittura sia il popolo che può ricavarla da una spassionata lettura, sia tutti coloro che la ottengono seguendo un metodo diverso. Per tutte queste ragioni respingiamo questo punto di vista di Maimonide come dannoso, inutile ed assurdo.

Per quanto riguarda la tradizione posseduta dai Farisei, ho già detto sopra che essa è priva di consistenza; quanto all'autorità dei pontefici romani, essa manca di quella testimonianza molto più luminosa di cui avrebbe bisogno: e questo è l'unico motivo per cui la respingo. Perché se i pontefici romani, come potevano farlo un tempo i pontefici dei Giudei, potessero dimostrare in base alla Scrittura stessa che la loro autorità ha un fondamento sicuro, io non darei nessun peso al fatto che tra i pontefici romani ci furono degli eretici e degli empi, visto che un tempo anche tra i pontefici ebraici non mancarono gli eretici e gli empi che ottennero il pontificato con mezzi criminosi: nelle loro mani tuttavia, per mandato della Scrittura, era il sommo potere di interpretare la legge. Vedi *Deuteronomio*, XVII, II, 12 e XXXIII, 10 e *Malachia*, II, 8. Ma dal momento che essi non ci forniscono una siffatta testimonianza, la loro autorità permane estremamente sospetta. E nessuno pensi, equivocando sull'esempio rappresentato dal pontefice degli Ebrei, che anche la religione cattolica abbia necessità di un pontefice; perché s'ha da notare che le leggi di Mosè, costituendo il diritto pubblico della nazione, dovevano necessariamente essere garantite da una pubblica autorità per essere conservate. Infatti, se ciascuno avesse la libertà di interpretare a proprio arbitrio il diritto

pubblico, nessuno Stato potrebbe sussistere; esso verrebbe con ciò automaticamente dissolto e il diritto pubblico diventerebbe diritto privato. Ben diversa invece è la condizione della religione. Essa infatti non consiste nelle azioni esteriori, ma nella semplicità e nella sincerità dell'animo e perciò non ricade sotto alcuna autorità o diritto pubblico. Infatti la semplicità e la sincerità interiore non penetra negli uomini dietro comando delle leggi, né per ordine di una pubblica autorità; e, in generale, nessuno può essere costretto dalla violenza o dalle leggi ad essere felice: per conseguire tale stato sono invece necessari un'amorevole e fraterna esortazione, una buona educazione e soprattutto un personale e libero giudizio.

Poiché dunque ciascuno ha il sovrano diritto di pensare liberamente in materia religiosa e poiché non è dato di supporre che si possa recedere da tale diritto, deterrà ciascuno il sovrano diritto e la sovrana autorità di giudicare liberamente in materia di religione e conseguentemente di spiegarsela e di interpretarla. L'autorità di interpretare le leggi e il diritto sovrano in fatto di pubblici interessi è nelle mani dei magistrati solo perché si tratta, per l'appunto, di affari pubblici; per lo stesso motivo l'autorità sovrana in materia di religione e sulle spiegazioni e giudizi da darsi in proposito è in potere dei singoli appunto perché è di spettanza dei singoli. Non è quindi possibile dedurre dall'autorità del pontefice ebraico rispetto all'interpretazione delle leggi civili l'autorità del pontefice romano rispetto all'interpretazione della religione. Invece dall'autorità del pontefice ebraico si deduce più facilmente che l'autorità di giudicare in materia di religione è diritto proprio di ognuno e questo ci fornisce un argomento di più per mostrare che il nostro metodo di interpretazione della Scrittura è il migliore. Infatti, restando in potere dell'individuo la sovrana autorità di interpretare la Scrittura, la norma dell'interpretazione non può che consistere nel lume naturale a tutti comune e non in un lume superiore, né in alcuna esterna autorità. Questa norma non deve essere tanto difficile da non poter essere osservata che dai filosofi più dotati d'acume, ma dovrà essere adeguata all'indole ed alla capacità naturali comuni a tutti gli uomini: appunto tale abbiamo dimostrato essere la nostra norma. Le difficoltà che essa presenta (l'abbiamo visto) traggono origine dalla negligenza degli uomini e non dalla natura del metodo.¹⁰

1. *Deuteronomio*, IV, 24.

2. Cfr. Cap. II, pag. 426 sgg.

3. Cfr. Cap. X annotazione XXV, pag. 586.

a. Cioè per noi che non abbiamo dimestichezza con questa lingua e manchiamo di

una sua fraseologia. (Annotazione VII).

4. La traduzione «bastone» invece di «letto» è nei LXX; di qui passò nell'epistola paolina, e, poiché la citazione riproduce anche nel resto del passo il testo dei LXX, bisognerà pensare che Paolo non traduceva dal testo ebraico, ma si serviva del testo greco dell'A. T. Tale testimonianza dei LXX dimostrerebbe che nel 111 secolo a. C. (epoca della traduzione dei LXX per il *Pentateuco*), cioè diversi secoli prima che fosse costituito il testo masoretico (vedi nota a pag. 567), si leggeva «mattah» (bastone) e non «mittah» (letto), appunto come dimostra Spinoza.

5. Cfr. Cap. VII, pag. 513 e sg..

6. È testimoniato dal vescovo Papia, discepolo degli apostoli, che il Vangelo di Matteo fu scritto originariamente in ebraico (cioè in aramaico), cfr. EUSEBIO, *Storia Eccles.* III, 39, 16: «Matteo compose in lingua ebraica i detti del Signore e ciascuno li tradusse nel modo migliore che poté». Esso però fu tradotto subito in greco. Sulla *Epistola agli Ebrei* non esistono testimonianze che inducano a credere nell'esistenza di una redazione ebraica. Tuttavia la lettera presenta diverse dissonanze stilistiche ed idiomatiche (lo notava già San Gerolamo) rispetto a tutte le altre lettere e fu perciò attribuita dagli antichi ad altri autori. Spinoza evidentemente pensa ad una stesura in ebraico, perché la lettera era indirizzata agli Ebrei. Tale ipotesi (già di Clemente Alessandrino) è accettata dai moderni a spiegazione delle particolarità stilistiche sopra citate.

7. Anche alcuni studiosi moderni sostengono che il libro di Giobbe sia una traduzione dall'aramaico o dall'arabo.

8. Si tratta dei libri deuterocanonici, esclusi dal canone ebraico ed accettati dal canone cattolico e cioè: Tobia, Giuditta, Sapienza, Ecclesiastico, 1° e 2° Maccabei, nonché parti di Ester e di Daniele. Si aggiungano i libri accolti dai LXX come il 3° e 4° Maccabei ecc.

b. Per «cose percettibili» non intendo solo quelle che vengono dimostrate con rigore di metodo, ma anche quelle che noi accogliamo solitamente con certezza morale e di cui sentiamo parlare senza stupirci, nonostante l'impossibilità di dimostrarle. Le proposizioni di Euclide sono comunemente comprese anche prima che siano dimostrate. Allo stesso modo chiamiamo percettibili e chiare, nonostante l'impossibilità di darne una matematica dimostrazione, anche le narrazioni di eventi futuri e passati, qualora essi non vadano al di là di quanto un uomo possa credere. Lo stesso dicasi anche per le leggi, le istituzioni e i costumi. Chiamo per contro impercettibili quei simboli e quelle narrazioni che sembrano superare ogni possibilità di crederci. Tuttavia su molti di essi è possibile un'indagine che, seguendo il nostro metodo, ci porta a cogliere il pensiero dell'autore che li riferisce. (Annotazione VIII).

9. *Guida per gli incerti*; cfr. nota 2, pag. 405.

10. La novità dell'impostazione spinoziana, per quanto concerne l'esame della Scrittura, consiste nella fondazione di un metodo che a buona ragione può chiamarsi filologico e al quale è dedicato il presente capitolo, quasi centrale nell'ambito dei primi quattordici del Trattato, dedicati prevalentemente alla considerazione dei testi biblici. Tale metodo è fondato sullo studio strettamente filologico della lingua (grammatica, lessico, stile), della tradizione dei testi, della storia e dell'antiquaria che si riferiscono all'opera presa in esame. Spinoza, quindi, da una parte dimostra una profonda conoscenza della cultura storico-politico-giuridica contemporanea, che attraverso l'opera del Grotius risaliva anche agli autori dell'antichità grecoromana (e si ricordino le frequenti menzioni di Tacito e di Curzio Rufo, storici che questa età interpreta come preminentemente politici); dall'altra rivela una particolare sensibilità per la filologia classica che trovò proprio nell'università di Leida, e

proprio in questo periodo, un centro d'importanza mondiale. L'influsso che questi studi esercitarono su Spinoza è dimostrato, oltre che dalla buona conoscenza dei classici latini (echi da Virgilio, Terenzio, Orazio, ecc. si possono rilevare nel latino di Spinoza), anche dall'approfondito esame delle varianti della tradizione biblica e dalla corretta impostazione e soluzione dei problemi riguardanti la paternità dei libri sacri, la loro composizione, le fonti, la cronologia, ecc.

CAPITOLO VIII

I LIBRI DEL PENTATEUCO, DI GIOSUÈ, DEI GIUDICI, DI RUT, DI SAMUELE E DEI RE NON SONO AUTENTICI. FU UNO SOLO L'AUTORE DEI DETTI LIBRI, O ESSI EBBERO PIÙ AUTORI? E IN TAL CASO QUALI?

Nel capitolo precedente ho trattato dei principi fondamentali della conoscenza della Scrittura ed ho dimostrato che essi consistono sostanzialmente nella storia critica genuina della Scrittura stessa. Gli antichi la trascurarono, sebbene essa fosse quanto mai necessaria; ovvero, se ne hanno mai scritta o tramandata una, essa però per ingiuria del tempo e di conseguenza una gran parte dei principi fondamentali di tale conoscenza andò perduta. Ma questo sarebbe ancora tollerabile, se i posterì si fossero contenuti entro i giusti limiti e avessero tramandato con perfetta lealtà ai loro successori quel poco che avevano ricevuto o riscoperto, senza aggiungere novità gratuitamente ricavate dal loro cervello. Così invece è accaduto che la storia della Scrittura rimase non solo incompiuta, ma anche falsificata; il che significa che i principi fondamentali della conoscenza della Scrittura non solo sono troppo scarsi perché su di essi si possa costruire un edificio completo, ma sono anche viziati da errori. Ora il mio intento è proprio quello di procedere alla loro correzione e di eliminare i comuni pregiudizi della teologia.

L'unico mio timore è quello di aver intrapreso troppo tardi questo tentativo, giacché la situazione è ormai tale che la gente non sopporta di essere corretta in tema di religione, ma difende ostinatamente l'opinione che ha accolta sotto la veste della religione; né sembra che sia rimasto un qualche posto alla ragione se non in pochissime persone (pochissime se si paragonano a tutti gli altri), tanto esteso è il dominio di quei pregiudizi sulla mente degli uomini! Tuttavia mi sforzerò nel mio intento e non desisterò dal tentativo, poiché non v'è ragione di disperarne completamente. E per procedere ordinatamente nella dimostrazione, inizierò dai pregiudizi riguardanti gli autentici scrittori dei Libri Sacri e, primo fra tutti, l'autore del *Pentateuco*.

La paternità del *Pentateuco* è attribuita a Mosè quasi da tutti, anzi tale attribuzione è sostenuta dai Farisei con tanto accanimento, che fu ritenuto eretico chi mostrasse di essere di opinione diversa. Per questo motivo Aben Hezra, uomo di spirito più liberale e di non poca erudizione, e il primo, fra quanti ho letto, ad accorgersi di questo pregiudizio, non osò esprimere in modo chiaro e palese il proprio

pensiero, ma si limitò a farlo trapelare con parole alquanto oscure. Ed io qui non ho paura di rendere più chiare quelle parole e di mostrare con evidenza la loro sostanza. Ecco le parole che si trovano nel commento di Aben Hezra sul *Deuteronomio*: «“Al di là del Giordano ecc.”, purché tu intenda il mistero dei dodici, e “ scrisse Mosè anche la legge ” e “ allora il Canaanita era sulla terra ”, “ sarà rivelato nel monte di Dio ”; e “ allora ecco anche il suo letto ”, “ un letto di ferro ”; allora conoscerai la verità». Con queste poche parole egli indica e nello stesso tempo dimostra che il *Pentateuco* non fu scritto da Mosè, ma da persona diversa, vissuta molto tempo dopo Mosè, e che il libro scritto da Mosè fu un altro. E per dimostrare ciò egli nota: 1) che la stessa prefazione del *Deuteronomio* non poté essere stata scritta da Mosè, il quale non passò al di là del Giordano. Egli nota ancora: 2) che l'intero libro di Mosè era stato scritto per esteso tutt'attorno sulle pietre di un solo altare (vedi *Deuteronomio*, XXVII[, 2-8] e *Giosuè*, VIII, 32, ecc.); e le pietre che formavano quell'altare, secondo quanto riferiscono i Rabbini, erano soltanto dodici. Ne segue che il libro di Mosè fu di mole molto inferiore a quella del *Pentateuco*. Questo credo volesse intendere l'autore con le parole «mistero dei dodici», a meno che non abbia inteso alludere a quelle dodici maledizioni che si trovano nel suddetto capitolo del *Deuteronomio*. E può darsi che Aben Hezra abbia creduto che quelle maledizioni non comparissero nel libro della legge, perché Mosè, dopo aver ordinato ai Leviti di mettere per iscritto la legge, comanda loro di recitare quelle maledizioni per obbligare il popolo, per mezzo del giuramento, ad osservare le leggi che erano state scritte. Può anche darsi che intendesse indicare l'ultimo capitolo del *Deuteronomio* che tratta della morte di Mosè; quel capitolo infatti si compone di dodici versetti. Ma non è qui necessario esaminare più a fondo queste ed altre congetture.

Nota poi: 3) che in *Deuteronomio*, XXXI, 9 è detto: «e Mosè scrisse la legge», parole che non possono essere di Mosè, ma di un altro scrittore che racconta le imprese e ricorda gli scritti di Mosè. E ancora: 4) che nel passo della *Genesi*, XII, 6, ove si narra che Abramo attraversò la terra dei Canaaniti, lo storico aggiunge che «il Canaanita era allora in quella terra», distinguendo esplicitamente con tali parole il tempo in cui scrive da quello di cui scrive. Dunque la stesura di questo racconto deve essere collocata dopo la morte di Mosè e nel tempo in cui i Canaaniti erano già stati cacciati dalla loro terra e non possedevano più quella regione. La stessa indicazione dà Aben Hezra nel suo commento a questo passo, dicendo: «“ E il Canaanita era allora in quella terra ”: sembra significare che Canaan (nipote di Noè) occupò la terra del Canaanita posseduta da altri. Se ciò non è vero, in questo luogo c'è un mistero e chi lo penetra, taccia». Cioè: se Canaan occupò quelle regioni allora il senso sarà: «il Canaanita abitava già allora

quella terra» e si esclude così un tempo più remoto in cui altri popoli vi abitavano. Ma se Canaan dimorò per primo in quella terra (come si deduce da *Genesi*, X[, 15 sgg.]), allora il testo esclude il tempo presente, cioè quello del redattore e non già quello di Mosè al cui tempo i Canaaniti possedevano ancora quelle regioni. Questo è quindi il mistero su cui Aben Hezra raccomanda di tacere.

Nota ancora: 5) che in *Genesi*, XXII, 14 il monte Morya è chiamato «monte di Dio»; ma questo appellativo non fu dato al monte se non dopo la sua consacrazione al tempio da erigersi su di esso e la scelta di questo monte non era ancora stata fatta al tempo di Mosè; questi infatti non dà alcuna indicazione di un luogo scelto da Dio, ma invece predice che Dio avrebbe scelto in un giorno futuro un luogo a cui sarebbe stato dato il nome di Dio. Aben Hezra nota infine: 6) che in *Deuteronomio*, III[, 11] sono interpolate nel racconto di Og re di Basan queste parole: «Di tutti gli altri giganti restò solo Og re di Basan, ed ecco che il suo letto era di ferro, certamente quel (letto) che è in Rabba dei figli di Ammon, lungo nove cubiti». Questa parentesi indica nel modo più chiaro che chi scrisse questi libri visse molto tempo dopo Mosè. Infatti il modo di esprimersi è proprio di chi narra fatti antichissimi e ne conferma la verità facendo menzione delle reliquie di quei tempi. E senza dubbio il letto in questione fu trovato non prima dell'età di Davide che, come è narrato in 2° *Samuele*, XII, 29, assoggettò la città di Rabba.

Ma oltre che in questo punto, lo stesso narratore interpola poco sotto nel discorso di Mosè quanto segue: «Iair, figlio di Manasse, si impadronì di tutta la giurisdizione di Argob fino al confine dei Ghesuriti e dei Maacatiti e chiamò col proprio nome quei luoghi e così pure il Basan e cioè Villaggi di Iair e così il nome è rimasto fino ad oggi». Queste parole sono state aggiunte dal redattore per spiegare le parole di Mosè appena riferite e cioè: «E il resto del Galaad e tutto il Basan, regno di Og, io assegnai a mezza tribù di Manasse; [è] tutta la giurisdizione dell'Argob sotto tutto il Basan, che si chiama “ terra dei giganti ”». Certamente gli Ebrei viventi al tempo di questo scrittore conoscevano quali fossero i villaggi di Iair della tribù di Giuda, ma non col nome di giurisdizione dell'Argob o di terra dei giganti; perciò lo scrivente fu costretto a spiegare quali fossero questi luoghi che anticamente avevano quel nome e nello stesso tempo dovette dar ragione del perché si indicassero al presente col nome di Iair appartenente alla tribù di Giuda e non a quella di Manasse (vedi 1° *Paralipomeni*, II, 21-22). Questa è la spiegazione del pensiero di Aben Hezra e dei luoghi del *Pentateuco* che egli adduce a conferma.

Ma Aben Hezra non notò né tutti i punti rimarchevoli, né quelli più importanti; infatti su questi libri si possono fare ancora molte altre e più importanti osservazioni, e cioè:

1) Il redattore di questi libri parla di Mosè in terza persona ed inoltre presenta delle affermazioni sul suo conto come: «Dio parlò con Mosè. Dio parlava con Mosè faccia a faccia. Mosè era il più umile di tutti gli uomini (*Numeri*, XII, 3). Mosè fu preso dall'ira contro i capi dell'esercito (*Numeri*, XXXI, 14). Mosè uomo divino (*Deuteronomio*, XXXIII, 1). Mosè servo di Dio morì. Non ci fu mai in Israele un profeta come Mosè. Ecc.». Nel *Deuteronomio* invece dove viene esposta la legge che Mosè aveva scritto e spiegato al popolo, è lo stesso Mosè che parla e che narra in prima persona le proprie azioni: e cioè: «Dio mi parlò» (*Deuteronomio*, II, 1 e 17) «Io pregai Dio» ecc. Senonché poi, alla fine del libro, dopo aver riportato le parole di Mosè, lo storico continua a narrare, esprimendosi in terza persona, di come Mosè affidò per iscritto al popolo la legge (quella che aveva spiegato), come gli rivolse gli ultimi ammonimenti e come infine morì. Tutti questi elementi, il modo di parlare, le testimonianze su Mosè e il contesto stesso di tutta la narrazione ci spingono con la forza dell'evidenza a credere che questi libri furono scritti da altri e non personalmente da Mosè.

2) Vieni fatto poi di notare che in questo racconto non si narra solo della morte e della sepoltura di Mosè e del lutto che gli Ebrei ne portarono per trenta giorni, ma oltre a questo, istituito un paragone tra Mosè e tutti i successivi profeti, si dice che tutti gli furono inferiori. «Non è mai esistito — cito il testo — in Israele un profeta come Mosè che Dio conobbe faccia a faccia». Questa testimonianza non poteva essere data dallo stesso Mosè sulla propria persona, né da un altro che visse subito dopo di lui, ma da qualcuno che visse molti secoli dopo; tanto più che lo storico parla di un tempo lontano quando dice: «Non è mai esistito un profeta»; e al racconto della sepoltura aggiunge (a proposito del luogo dove essa avvenne): «Nessuno fino ai nostri giorni l'ha mai conosciuto».

3) Va notato che alcune località non sono indicate con le denominazioni che esse avevano ai tempi di Mosè, ma con quelle ricevute molto tempo dopo. Così Abramo «inseguì» i nemici «fino a Dan» (vedi *Genesi*, XIV, 14), nome che questa città non ebbe se non molto tempo dopo la morte di Giosuè (vedi *Giudici*, XVIII, 29).

4) Spesso l'esposizione dei fatti va oltre i limiti della vita di Mosè. Così in *Esodo*, XVI, 35 si racconta che i figli di Israele si cibavano di manna per quarant'anni finché non pervennero in una terra abitata, ai confini della terra di Canaan; il che corrisponde al tempo di cui si parla nel libro di *Giosuè*, V, 12. Anche nel libro della *Genesi*, XXXVI, 31 è detto: «Questi sono i re che regnarono su Edom, prima che i figli di Israele avessero un re». Qui lo storico sta evidentemente parlando dei re che dominarono sugli Edomiti prima che Davide li sottomettesse e inviasse in Edom i suoi governatori (vedi 2° *Samuele*, VIII, 14).

Da tutti questi elementi risulta più chiaro della luce del sole che il *Pentateuco* non fu scritto da Mosè, ma da un redattore vissuto molti secoli dopo Mosè. Se poi vogliamo oltre a ciò considerare anche i libri sicuramente di Mosè e come tali citati nel *Pentateuco*, ricaveremo dal loro stesso contenuto che essi non si identificano col *Pentateuco*. In primo luogo apprendiamo dall'*Esodo*, XVII, 14 che Mosè scrisse per comando di Dio la storia della guerra condotta contro Amalec; dal passo sopra riferito non risulta di che libro si tratti, ma in *Numeri*, XXI, 14 è citato un libro intitolato *Le guerre di Dio*, che senza dubbio conteneva la storia della guerra contro Amalec ed anche la menzione di tutte le tappe percorse (l'autore del *Pentateuco* attesta in *Numeri*, XXXIII, 2 che anche queste furono registrate da Mosè). Sappiamo poi da *Esodo*, XXIV, 4 e 7 dell'esistenza di un altro libro intitolato *Libro del patto* che Mosè lesse agli Israeliti, quando la prima volta strinsero il patto con Dio.

Questo libro (o lettera che sia stata) era di brevissima estensione e probabilmente conteneva le leggi o i comandi di Dio esposti nell'*Esodo*, XX, 22 - XXIV. E chi legga il detto capitolo con un po' di buon senso e senza passione di parte non potrà negare questa conclusione, poiché in esso si narra che Mosè, compresa l'intenzione del popolo circa la conclusione del patto con Dio, pose subito per iscritto le parole e le leggi divine e di buon mattino, compiute certe cerimonie, lesse le condizioni per la stipulazione del patto davanti a tutto il popolo raccolto in assemblea. A queste clausole, lette da Mosè e sicuramente intese da tutti, il popolo si obbligò con pienezza di consenso. Ora, dalla considerazione dell'eseguità del tempo in cui fu scritto e della natura del patto da concludersi consegue che questo libro non poteva contenere che quelle poche cose che or ora ho detto.

Sappiamo infine che quarant'anni dopo l'esodo dall'Egitto Mosè spiegò tutte le leggi che aveva prescritto (vedi *Deuteronomio*, I, 5), obbligò di nuovo il popolo alla loro stretta osservanza (vedi *Deuteronomio*, XXIX, 14) e quindi scrisse un libro che conteneva la spiegazione di queste leggi e i termini di questo nuovo patto (vedi *Deuteronomio*, XXXI, 9). Questo libro intitolato *Libro della legge di Dio* fu in seguito accresciuto da Giosuè con la narrazione del patto con cui ai suoi tempi il popolo si era di nuovo obbligato e che aveva per la terza volta concluso con Dio (vedi *Giosuè*, XXIV, 25, 26). Ma poiché non possediamo nessun libro che contenga insieme sia questo patto di Mosè, sia il patto di Giosuè, dobbiamo necessariamente ammettere che quel libro sia andato perduto oppure dovremmo accogliere la bizzarra idea del parafraste caldeo Gionata¹, distorcendo a nostro piacimento le parole della Scrittura. Egli infatti, di fronte alle difficoltà di questo problema, piuttosto che confessare la propria ignoranza, preferì alterare il testo e delle seguenti parole del libro di *Giosuè* (XXIV, 26)

«E Giosuè scrisse queste parole nel libro della legge di Dio»² diede la seguente traduzione in caldeo: «E Giosuè scrisse queste parole e le conservò col libro della legge di Dio».

Ma è inutile discutere con chi non vede se non ciò che gli fa comodo. Io insisto nel ripetere che questo modo di ragionare non altro significa se non respingere la Scrittura come essa è, per farne un'altra di propria invenzione. Concludo pertanto che questo libro della legge di Dio scritto da Mosè non era il *Pentateuco*, ma un libro completamente diverso che l'autore del *Pentateuco* inserì nell'opera propria nel posto più conveniente. E questa è la conclusione più evidente che procede sia da ciò che or ora si è detto, sia anche da quello che sto per dire. Al passo già citato del *Deuteronomio* in cui si narra del libro della legge scritto da Mosè, lo storico aggiunge che questo libro fu affidato da Mosè ai sacerdoti con l'ordine di darne lettura a tutto il popolo in determinate occasioni: ciò dimostra che la consistenza di quel libro doveva essere molto inferiore a quella del *Pentateuco*, dal momento che era possibile leggerlo interamente in occasione di un'unica riunione popolare e fare in modo che tutti lo comprendessero. E non va poi dimenticato a questo proposito che, tra tutti i libri da lui scritti, Mosè ordinò di custodire e di conservare scrupolosamente solo questo che contiene il secondo patto, oltre al *Cantico* (scritto in seguito perché tutto il popolo lo imparasse). La ragione di ciò è evidente: col primo patto aveva obbligato alla legge solo i presenti, mentre col secondo aveva obbligato tutti gli Ebrei ed anche tutti i loro successori (vedi *Deuteronomio*, XXIX, 13 e 14). Perciò prescrisse la scrupolosa conservazione per i secoli avvenire del libro contenente questo secondo patto e inoltre, come ho detto, la conservazione del *Cantico* che soprattutto concerne i secoli futuri. Riassumendo: non ci risulta che Mosè abbia scritto altri libri oltre a questi; personalmente non raccomandò la scrupolosa conservazione ai posteri di altri libri, ma solo quella del libretto della legge e del *Cantico*; nel *Pentateuco* si trovano molti passi che Mosè non poté scrivere. La conseguenza che se ne trae è la seguente: nessuno può affermare con fondato motivo, ma solo in stridente contrasto con la ragione, che Mosè sia l'autore del *Pentateuco*.

A questo punto qualcuno potrà forse chiedermi se Mosè non abbia potuto scrivere, oltre a quei libri, anche le leggi non appena gli furono rivelate, cioè se nel giro di quarant'anni non abbia messo per iscritto nessuna delle leggi che istituì oltre a quelle poche contenute, come ho detto, nel libro del primo patto. A questa obiezione rispondo così: posso ammettere che appaia ragionevole che Mosè abbia anche messo per iscritto quelle leggi in quel tempo e in quel luogo nei quali gli occorre di darne comunicazione, non ritengo lecito però giungere ad un'affermazione recisa in base a tale argomento. Ho già sopra

dimostrato infatti l'impossibilità di affermazioni sicure su questioni del genere, perché tali affermazioni non possono basarsi su un'apparente ragionevolezza, ma solo sulla Scrittura o su rigorose conseguenze tratte dai suoi principi fondamentali. Del resto nemmeno la ragione ci porta di necessità a tale concessione. Basta pensare alla possibilità di una comunicazione scritta delle leggi di Mosè fatta dal senato al popolo; lo storico in seguito raccolse tali leggi e le inserì al loro posto nel racconto della vita di Mosè.

Questo può bastare per i cinque libri di Mosè; è tempo ora di passare all'esame degli altri libri. Con lo stesso procedimento sopra seguito si dimostra ancora che nemmeno il libro di Giosuè è autentico. Chi attesta di Giosuè che la sua fama si sparse per tutta la terra (vedi VI, 27), che egli non trascurò nessun precetto di Mosè (vedi VIII, 35 e XI, 15), che invecchiò e chiamò tutto il popolo in assemblea e che infine morì, non può essere che una persona diversa da Giosuè. Inoltre il racconto si estende ad avvenimenti occorsi dopo la sua morte. Infatti si accenna al culto di Dio osservato dagli Israeliti dopo la morte di Giosuè, finché vissero i vecchi che l'avevano conosciuto da vivo. In XVI, 10 è detto: «(Efraim e Manasse) non cacciarono il Canaanita che abitava in Gezer, ma (si aggiunge) il Canaanita abitò in mezzo ad Efraim fino a questo giorno e fu tributario». Lo stesso accenno trovasi nel libro dei *Giudici*, I e la stessa espressione «fino a questo giorno» dimostra che lo scrivente sta narrando fatti remoti. Dello stesso tipo sono anche i passi del capitolo XV che trattano, all'ultimo versetto, dei figli di Giuda e, dal versetto 13 in poi, della storia di Caleb. Anche il fatto esposto in XXII, 10 e sgg., riguardante le due tribù e mezza che costruirono un altare al di là del Giordano, sembra essere avvenuto dopo la morte di Giosuè, poiché in tutta quella narrazione non si fa mai menzione di Giosuè, ma è sempre il popolo che delibera di far guerra, che manda ambasciatori, che attende la loro risposta e infine che dà la propria approvazione. Infine consegue con evidenza da X, 14 che la redazione di questo libro risale a molti secoli dopo Giosuè. Eccone la testimonianza: «Non ci fu altro giorno come quello, né prima né dopo, in cui Dio obbedisse (sic!) a qualcuno, ecc.». Quindi se Giosuè scrisse mai un libro, non si può trattare che di quello citato in X, 13, cioè in questa stessa storia.

Per quanto riguarda il libro dei *Giudici*, credo che nessuno arrivi a tal punto di follia da ritenerlo scritto dagli stessi Giudici. In XXI infatti l'epilogo di tutta la narrazione dimostra chiaramente che l'intero libro fu scritto da una sola persona. In secondo luogo, poiché il redattore ricorda frequentemente che al tempo di cui scrive non esistevano re in Israele, possiamo essere certi che la redazione del libro risale ad un periodo successivo all'assunzione del potere da parte dei re.

Sui libri di *Samuele* non è il caso di soffermarsi, dal momento che la

narrazione procede oltre ai limiti dell'esistenza di Samuele. Vorrei solo far notare che anche la stesura di quest'opera risale a molti secoli dopo Samuele, perché in 1° *Samuele*, IX, 9 lo storico, tra parentesi, ricorda: «Anticamente in Israele, quando uno andava a consultare Dio, diceva: "Orsù, andiamo dal veggente"; infatti quello che oggi è chiamato profeta, un tempo era chiamato veggente».

Infine i libri dei *Re*, come risulta dal testo stesso, sono formati da passi tolti dai libri delle *Gesta di Salomone* (vedi 1° *Re*, XI, 41), dalle *Cronache dei Re di Giuda* (vedi *ibid.*, XIV, 19 e 29) e dalle *Cronache dei Re di Israele*. Concludiamo pertanto che tutti questi libri che fin qui abbiamo passato in rassegna, non sono autentici e che i fatti in essi narrati sono esposti come fatti del tempo antico.

Se ora consideriamo la connessione degli argomenti di tutti questi libri, sarà facile capire che essi furono tutti scritti da uno stesso storico il quale si proponeva di esporre la storia antica dei Giudei dalle origini fino alla prima distruzione di Gerusalemme. La reciproca connessione di questi libri è in effetti tale che da questo solo elemento è possibile riconoscervi la mano di un solo redattore. Infatti il passaggio dalla esposizione della vita di Mosè alla storia di Giosuè è dato dalla frase: «E accadde, dopo la morte di Mosè servo di Dio, che Dio disse a Giosuè ecc.». Così, terminato il racconto della morte di Giosuè, con la stessa formula di transizione e di collegamento ha inizio la storia dei Giudici, e cioè: «E accadde, dopo la morte di Giosuè, che i figli di Israele chiesero a Dio ecc.». A questo libro è congiunto a mo' di appendice il libro di *Rut* con queste parole: «E accadde in quei giorni, in cui i Giudici giudicavano, che in quella terra ci fu carestia». Allo stesso modo è unito a questo il *primo libro di Samuele*, dalla cui fine, con la solita formula di transizione, si passa al *secondo*; a questo si congiunge il *primo dei Re* che continua a narrare la storia di Davide non ancora conclusa nel libro precedente e finalmente con la stessa formula di collegamento al *primo libro* vien congiunto il *secondo*.

Anche l'ordinamento e la connessione delle narrazioni indicano che lo storico fu uno solo e che si prefisse un fine ben determinato. Infatti egli comincia col narrare l'origine prima del popolo ebraico, quindi espone ordinatamente le circostanze e il tempo in cui Mosè stabilì le leggi e predisse agli Ebrei molti avvenimenti futuri, passa poi alla narrazione della conquista della terra promessa, conquista avvenuta secondo le predizioni di Mosè (vedi *Deuteronomio*, VII), dell'abbandono, dopo la conquista, dell'osservanza della legge (vedi *Deuteronomio*, XXXI, 16) e dei molti mali che ne seguirono (*ibid.*, 17). Infine racconta come gli Ebrei decisero di eleggersi i re (vedi *Deuteronomio*, XVII, 14) e come questi portarono felicemente, o infaustamente a termine le loro imprese a seconda della loro maggiore o minore osservanza della legge (vedi *Deuteronomio*, XXVIII, 36 e 69),

finché lo Stato rovinò completamente secondo la predizione di Mosè. Per ogni altro argomento, non importante al fine di dar conferma alla legge, l'autore o tace completamente o rinvia il lettore ad altri storici. Il disegno unitario di questi libri è quindi evidente: il loro fine consiste nell'insegnamento dei precetti e delle leggi di Mosè e nella dimostrazione della loro validità raggiunta attraverso l'esposizione dei fatti avvenuti. Tenuto dunque conto della convergenza di queste tre caratteristiche riscontrate in tutti questi libri e cioè della unitarietà del contenuto, della loro intima connessione e della seriorità della loro stesura, in quanto essa fu compiuta molti secoli dopo i fatti narrati, concludiamo che, come più sopra ho detto, il complesso di questi libri risale all'opera di un unico narratore.

Chi poi sia stato questo storico, io non posso dimostrare con altrettanta evidenza, tuttavia penso che si tratti dello stesso Esdra ed in questa congettura mi confortano alcuni indizi di non poco conto, come il seguente. Lo storico (uno solo, come ormai sappiamo) conduce la sua narrazione fino alla liberazione di Ioachim e aggiunge che Ioachim fu commensale del re per tutto il tempo della sua vita (di Ioachim o del figlio di Nabuconodossor: il senso non è chiaro); pertanto non può essere vissuto prima dell'epoca di Esdra. Ma la Scrittura non fa menzione di nessuno attivo in quel tempo, se non del solo Esdra (vedi *Esdra*, VII, 10), del quale attesta l'appassionato studio rivolto alla ricerca ed alla spiegazione della legge di Dio e la bravura di scriba nell'ambito della legge di Mosè (*ibid.*, 6). Perciò non credo che altri, se non Esdra, possa aver scritto questi libri. Questa stessa testimonianza ci dimostra poi che Esdra non solo si interessò alla ricerca della legge di Dio, ma anche al commento di essa e inoltre in *Neemia*, VIII, 8 è detto: «Lessero il libro della legge di Dio spiegato e applicarono il loro intelletto e compresero la Scrittura³». Ora, nel *Deuteronomio* non solo è contenuto il libro della legge di Mosè o la sua maggior parte, ma sono anche inseriti molti chiarimenti esplicativi: ne inferisco che il libro del *Deuteronomio* altro non è che quel libro della legge di Dio che fu scritto, spiegato e commentato da Esdra e letto allora dai suoi contemporanei.

Delle molte aggiunte parentetiche che si trovano in questo libro del *Deuteronomio* con funzione esplicativa ho mostrato due esempi a proposito dell'interpretazione del pensiero di Aben Hezra, ma molti altri se ne possono notare, come per esempio il II, 12: «E in Seir prima abitarono gli Oriti, ma i figli di Esaù li scacciarono, li fecero scomparire dalla loro vista e abitarono al loro posto, come Israele fece nella terra che è sua eredità, che Dio gli assegnò». Queste parole spiegano evidentemente i versetti 3 e 4 dello stesso capitolo, spiegano cioè che il monte Seir, venuto in eredità ai figli di Esaù, non era disabitato quando fu da loro occupato, ma fu invaso e ne furono

cacciati e dispersi gli Oriti, precedenti abitanti del luogo, così come i Canaaniti, dopo la morte di Mosè, furono cacciati e dispersi dagli Israeliti. Anche i versetti 6-9 del capitolò decimo sono parenteticamente inseriti nel discorso di Mosè, giacché è impossibile non accorgersi che il versetto 8 iniziante con «in quel tempo Dio separò la tribù di Levi» deve necessariamente essere riferito al versetto 5 e non già alla morte di Aronne, inserita qui da Esdra solo perché, come sembra, Mosè, nel racconto del vitello adorato dal popolo, aveva detto (vedi IX, 20) di aver pregato Dio in favore di Aronne.

Esdra continua poi ad esporre che in quel tempo, di cui parla Mosè, Dio si elesse la tribù di Levi; e questo racconto serve a spiegare la causa di quell'elezione e il motivo per cui i Leviti non furono chiamati a partecipare dell'eredità. Dopo di ciò riprende la narrazione con le parole di Mosè. Si considerino inoltre la prefazione del libro e tutti quei passi in cui si parla di Mosè in terza persona ed oltre a ciò le varie altre aggiunte di Esdra che noi non siamo più in grado di determinare, introdotte senza dubbio per rendere più facilmente comprensibile il testo agli uomini del suo tempo, nonché le variazioni del testo. Insomma se noi possedessimo l'originale del libro della legge di Mosè, certamente ne constateremmo la grande divergenza rispetto al *Deuteronomio* sia nelle parole che nell'ordinamento e nella dimostrazione dei precetti. Infatti il semplice confronto tra il decalogo del *Deuteronomio*⁴ e quello dell'*Esodo*⁵ (in cui è esposta di proposito la sua storia) mostra la totale divergenza dei due testi. Per esempio il quarto comandamento non solo è formulato [nel *Deuteronomio*] in modo diverso, ma altresì più ampio e la ragione che se ne dà è totalmente diversa da quella avanzata del decalogo dell'*Esodo*. Infine anche la spiegazione del decimo comandamento segue nel *Deuteronomio* un ordine diverso da quello dell'*Esodo*. Queste aggiunte o modifiche, sia in questo che in altri passi, credo dunque che siano opera di Esdra (già l'ho detto), in quanto egli spiegò ai suoi contemporanei la legge di Dio, e credo perciò che questo libro sia il *libro della legge di Dio* illustrata e commentata da Esdra. E poichè questo libro contiene le leggi della nazione necessarie soprattutto al popolo, credo che esso preceda cronologicamente ogni altra opera che ho detto essere stata scritta dallo stesso autore

Tale opinione è suffragata anche dalla mancanza di un elemento di congiunzione tra questo libro e quello precedente, cioè dall'attacco brusco (contrariamente a quanto avviene in tutti gli altri libri). «Queste sono le parole di Mosè, ecc.». Dopo la stesura di questo libro, con cui si insegnavano al popolo le leggi, l'autore si diede, come io credo, alla narrazione della storia completa del popolo ebraico dalla creazione del mondo fino alla distruzione di Gerusalemme. In questa storia inserì a suo luogo questo libro del *Deuteronomio*. Probabilmente

intitolò i suoi primi cinque libri col nome di Mosè, poiché in essi si tratta soprattutto della vita di quel profeta e perciò ricavò il titolo dal nome del personaggio principale. Per lo stesso motivo intitolò il sesto libro col nome di Giosuè, il settimo con quello dei Giudici, l'ottavo con quello di Rut, il nono e forse anche il decimo con quello di Samuele e infine l'undicesimo e il dodicesimo con quello dei Re. Se poi Esdra abbia dato l'ultima mano a quest'opera ed abbia raggiunto quel compimento cui aspirava, si veda nel capitolo seguente.

a. Cioè dallo storico, non da Abramo. Infatti egli dice che la località che oggi ha nome «Si rivelerà sul monte di Dio» fu chiamata da Abramo «Dio provvederà». (Annotazione IX).

b. N. B. che l'ebraico *rephaim* significa «condannati» e da *1° Paralipomeni*, XX [4] sembra essere pure un nome proprio. Perciò credo che qui stia ad indicare una determinata famiglia.

c. Da allora fino al regno di Ioram, a cui si ribellarono (*2° Re*, VIII, 20) gli Edomiti non ebbero re, ma solo governatori vice-re imposti dai Giudei (vedi *1° Re*, XXII, 48). Il governatore di Edom è chiamato perciò re (*2° Re*, III, 9). Si può poi discutere se l'ultimo re di Edom abbia iniziato a regnare prima che Saul fosse fatto re o se la Scrittura in questo capitolo della *Genesi* intenda solo ricordare quei re che morirono invitti (e gloriosi). Coloro che pretendono di aggiungere Mosè al catalogo dei re ebraici non dicono cose serie, perché Mosè, istituì per ispirazione divina lo Stato ebraico in una forma del tutto contrastante con il regime monarchico. (Annotazione X).

d. *Sepher* in ebraico più spesso significa «lettera» o «foglio di carta».

1. Yonatan ben Auzziael (1 secolo d. C.) è l'autore o il presunto autore di una versione della Bibbia in lingua aramaico-giudaica (vedi nota a pag. 578) detta «Targum» (traduzione) di Yonatan. Col nome *Targumin* si indica un cospicuo complesso di traduzioni (e talvolta di parafrasi) in aramaico (ma molto artificiale) dei testi dell'A. T.

2. Così la Vulgata e i LXX; la Concordata però traduce: «Scrisse, poi, Giosuè questi fatti accanto al libro della legge di Dio».

3. A «lessero» si sottintendano i soggetti: Giosuè, Bani, ecc. ... leviti; ad «applicarono» e «compresero»: i fedeli.

4. *Deuteronomio*, V, 6 sgg.

5. *Esodo*, XX, 1 sgg.

CAPITOLO IX

ALTRE INDAGINI SUGLI STESSI LIBRI: ESDRA VI POSE L'ULTIMA MANO? LE NOTE MARGINALI CHE SI TROVANO SUI CODICI EBRAICI FURONO VARIANTI?

L'utilità della precedente indagine sul vero autore di questi libri, ai fini di una loro perfetta intelligenza, è direttamente dimostrata anche solo da quei passi che ho citato a sostegno della mia tesi e che senza quell'indagine sarebbero certamente apparsi molto oscuri a chiunque. Ma oltre alla persona del redattore restano ancora in quei libri molti altri elementi degni di nota, che il volgo, impedito dalla comune superstizione, non riesce a cogliere.

L'osservazione più importante da fare è che Esdra (che io riterrò d'ora innanzi il compilatore di questi libri, almeno finché non mi si dimostri con prove più sicure che il compilatore è un altro) non pose l'ultima mano alle narrazioni contenute in questi libri, ma si limitò a raccogliere e a tramandare ai posteri quei racconti desumendoli dalle opere di diversi storici, senza effettuare un'indagine o un ordinamento personale, ma spesso trascrivendoli semplicemente. Non riesco ad immaginare (salvo il caso di una morte prematura) le ragioni che ostacolarono il compimento di quest'opera in tutte le sue parti; ma il fatto in sé risulta con chiarezza da quei pochissimi frammenti a noi rimasti delle opere degli antichi storici ebraici, per il resto andate perdute.

Infatti la storia di Ezechia in 2° Re, XVIII, 17 sgg. è stata trascritta dalla redazione di *Isaia* così come questa fu trovata scritta nelle *Cronache dei Re di Giuda*: nel libro di *Isaia*, che a sua volta era contenuto nelle *Cronache dei Re di Giuda* (cfr. 2° Paralipomeni, XXXII, 32), possiamo in effetti leggere tutta questa storia esposta con le stesse parole usate nel libro dei *Re*, tranne pochissime eccezioni a dalle quali peraltro si può solo concludere che di questa narrazione di *Isaia* furono trovate diverse varianti; e questo è tutto, a meno che qualcuno preferisca immaginare dei misteri anche a questo proposito. Anche l'ultimo capitolo di questo libro [2° Re, XXV] si trova in *Geremia*, XXXIX; XL; LII. Inoltre 22° *Samuele*, VII ricompare in 1° *Paralipomeni*, XVII; ma le parole si scoprono in vari passi mutate in modo tanto sorprendente^b da lasciar facilmente capire che questi due capitoli sono stati desunti da due esemplari diversi della storia di Natan. Infine la genealogia dei re di Edom che si trova nella *Genesi*, XXXVI, 31 sgg. è

esposta con le stesse parole in 1° *Paralipomeni*, I[,43 sgg.], sebbene l'autore di questo libro, come è noto, attinga gli argomenti che espone da altri storici e non da questi dodici libri che noi attribuiamo ad Esdra. È perciò fuori di dubbio che questa verità risulterebbe direttamente di per se stessa, se noi possedessimo le opere di quegli storici; ma poiché, come ho detto, esse ci mancano, non ci resta che esaminare le narrazioni stesse, cioè il loro ordinamento, la loro connessione reciproca, le varianti nelle ripetizioni e infine la discrepanza nel computo cronologico. Solo così saremo in grado di esprimere un giudizio anche sul resto.

Esaminiamo dunque questi racconti o per lo meno quelli più importanti e cominciamo da quello di Giuda e di Tamar che lo storico così inizia ad esporre in *Genesi*, XXXVIII: «Capitò in quel tempo che Giuda si allontanasse dai suoi fratelli». Questo tempo va necessariamente riferito ad una circostanza diversa, di cui l'autore aveva parlato immediatamente prima e non può affatto riferirsi a ciò di cui si tratta immediatamente prima nella *Genesi*. In realtà da tale momento, cioè da quando Giuseppe fu portato in Egitto, fino al momento in cui il patriarca Giacobbe partì con tutta la sua famiglia per la stessa destinazione, non possiamo calcolare un intervallo superiore ai ventidue anni, giacché Giuseppe, quando fu venduto dai fratelli, aveva diciassette anni e ne contava trenta quando il Faraone lo fece uscire dal carcere. Se alla differenza si aggiungono i sette anni di fertilità e i due di carestia, si avranno dunque ventidue anni e nessuno potrà pensare che in quel lasso di tempo siano accadute tante cose: che Giuda abbia generato con una sola donna, sposata in quella prima circostanza, tre figli l'uno dopo l'altro; che il primogenito, raggiunta l'età adatta, abbia sposato Tamar; che, morto lui, il secondogenito abbia sposato la stessa Tamar e quindi sia morto anch'esso; e poi tutto ciò che accadde in seguito, che cioè Giuda abbia avuto contatto sessuale con la stessa sua nuora senza riconoscerla; che da lei ebbe due figli nati in un solo parto, uno dei quali, sempre in quel lasso di tempo, ebbe a sua volta un figlio. Tutti questi avvenimenti non possono riferirsi a quel tempo di cui si parla nella *Genesi* e perciò vanno di necessità riferiti ad un altro momento, di cui si trattava immediatamente prima in un altro libro. Esdra pertanto trascrisse semplicemente anche questo racconto e l'inserì tra gli altri senza procedere ad alcun esame critico.

Dobbiamo ammettere che non solo questo capitolo, ma l'intera storia di Giuseppe e di Giacobbe è stata estratta e trascritta da storici diversi, tante sono le incongruenze che essa presenta. In *Genesi*, XLVII, [9] si narra infatti che Giacobbe, quando accompagnato da Giuseppe venne a salutare il Faraone, aveva centotrenta anni. Se a questi togliamo i ventidue anni, durante i quali visse in grande tristezza a

causa dell'assenza di Giuseppe, e quindi i diciassette, corrispondenti all'età che aveva Giuseppe quando fu venduto e infine i sette anni in cui fece il servo per poter avere in sposa Rachele, si troverà che Giacobbe, quando sposò Lia, era in età molto avanzata, aveva cioè ottantaquattro anni. Dina a sua volta avrebbe avuto circa sette anni quando subì la violenza di Sichem, mentre Simeone e Levi avrebbero avuto appena dodici e undici anni quando misero a sacco l'intera città della quale si parla in *Genesi*, XXXIV e ne passarono a fil di spada tutti gli abitanti. Non credo necessario passare qui in rassegna tutti i problemi che il *Pentateuco* presenta. Comunque basterà considerare che in questi cinque libri tutti gli argomenti (cioè gli insegnamenti e le narrazioni) sono esposti in modo confuso e disordinato, che non si tiene in dovuto conto la cronologia e che un'unica ed identica storia viene ripetuta più volte e in forme diverse: si potrà quindi concludere che questo materiale è stato promiscuamente raccolto e ammassato per essere in un secondo tempo più agevolmente vagliato e disposto in ordine cronologico.

Questo modo di procedere alla raccolta del materiale non riguarda solo l'argomento dei primi cinque libri, ma investe il resto delle narrazioni contenute negli altri sette, cioè fino al racconto della distruzione di Gerusalemme. In *Giudici*, II, 6 sgg. (chi non se ne accorge?) si introduce del materiale tratto da una nuova fonte (si tratta dell'autore che narrò anche le imprese di Giosuè) e se ne trascrivono tali e quali le parole; infatti, dopo la narrazione della morte e della sepoltura di Giosuè nell'ultimo capitolo del libro omonimo, e dopo la promessa, fatta nel primo capitolo del libro dei *Giudici*, di esporre avvenimenti successivi alla morte di Giosuè, non sarebbe stato altrimenti possibile al nostro storico, continuando il filo della narrazione [e senza l'utilizzazione di nuove fonti], aggiungere alla parte precedente quello che qui comincia a raccontare ancora di Giosuè. Così anche i capitoli XVII e XVIII di 1° *Samuele* sono desunti da uno storico diverso il quale era dell'opinione che il motivo che spinse Davide a frequentare la corte di Saul fosse del tutto diverso da quello esposto nel capitolo XVI dello stesso libro. Quest'altro narratore, infatti, non mostra di credere che Davide si sia presentato a Saul perché da lui chiamato, dietro consiglio dei servi (secondo quanto si narra nel capitolo XVI), ma crede che esso, inviato per caso dal padre ai suoi fratelli che erano nell'accampamento, e resosi noto a Saul per la vittoria riportata sui filisteo Golia, sia stato quindi trattenuto a corte. Lo stesso sospetto nutro per il capitolo XXVI dello stesso libro, perché sembra proprio che lo storico vi esponga la stessa narrazione che si trova al capitolo XXIV, ma secondo un altro punto di vista.

Preferisco però tralasciare tali questioni e procedere all'esame del

computo cronologico. In 1° Re, VI leggiamo che Salomone edificò il tempio quattrocentottanta anni dopo l'esodo dall'Egitto. Ora, dall'esame degli stessi racconti storici ricaviamo un numero d'anni di gran lunga maggiore. Infatti:

		anni
—	Mosè governò il popolo nel deserto	40
—	A Giosuè, vissuto per centodieci anni, non viene attribuito secondo l'opinione di Giuseppe ¹ e di altri, un regno più lungo di	26
—	Cusan Rasataim dominò sul popolo per	8
—	Otoniele figlio di Cenez fu giudice ^f per	40
—	Eglon re di Moab tenne il potere sul popolo per	18
—	Aod e Samgar ne furono giudici per	80
—	Iabin re di Canaan tenne il popolo in suo potere per	20
—	Il popolo visse poi in pace per	40
—	Cadde quindi in potere di Madian per	7
—	Trascorse in libertà al tempo di Gedeone	40
—	Fu poi in potere di Abimelec	3
—	Fu poi giudice Tola figlio di Fua per	23
—	Quindi Iair per	22
—	Il popolo fu ancora in potere dei Filistei e degli Ammoniti per	18
—	Fu giudice Iefte per	6
—	Ibsan di Betlemme per	7
—	Elon Zabulonita per	10
—	Abdon Piratonita per	8
—	Il popolo cadde quindi in potere dei Filistei	40

—	per Fu giudice Sansone ^g	20
—	per Eli poi per	40
—	Il popolo fu ancora in potere dei Filistei, prima di essere liberato da Samuele, per	20
—	Davide regnò per	40
—	Salomone, prima della costruzione del Tempio regnò per	4
	La somma di tutti questi anni dà	580

Si dovrebbero poi aggiungere gli anni corrispondenti a quel periodo in cui, dopo la morte di Giosuè, lo Stato ebraico prosperò fino al momento dell'assoggettamento da parte di Cusan Rasataim. Il loro numero, secondo me, è considerevole, giacché non posso credere che morissero in un sol momento, subito dopo la morte di Giosuè, tutti coloro che avevano assistito alle sue opere prodigiose, e che i loro successori abbandonassero l'osservanza della legge così, immediatamente, e cadessero dalla virtù somma nella malvagità e neghittosità più profonde, e che infine Cusan Rasataim li sottomettesse istantaneamente. Ora, poiché ognuna di queste tappe richiede circa l'età di una generazione, senza dubbio la Scrittura in *Giudici*, II, 7, 9 e 10 riassume la storia di molti anni e tralascia di farne esplicita menzione. Sono ancora da aggiungersi gli anni in cui Samuele fu giudice, il cui totale non è riportato dalla Scrittura, e gli anni del regno di Saul che non ho riportato nel computo precedente perché non risulta chiaro dalla narrazione che lo riguarda, per quanti anni egli sia stato re. È detto per la verità in *1° Samuele*, XIII, i che egli regnò per due anni, ma il testo è monco e dalla narrazione stessa ricaviamo un numero di anni maggiore.

Che il testo sia monco nessuno, anche se appena iniziato ai rudimenti della lingua ebraica, può metterlo in dubbio. Infatti inizia con queste parole: «Saul era nell'anno di età quando fu re, e regnò due anni su Israele». Come non vedere, ripeto, che è stato tralasciato il numero degli anni che Saul aveva, quando salì al trono? Inoltre nessuno può dubitare che dalla narrazione stessa deve essere dedotto un numero di anni maggiore. Infatti nel capitolo XXVII, 7 dello stesso libro leggiamo che Davide restò un anno e quattro mesi presso i Filistei dai quali s'era rifugiato a causa dell'ostilità di Saul: secondo il presente computo tutto il resto degli avvenimenti si sarebbe realizzato

nel giro di otto mesi, il che è veramente inconcepibile. Giuseppe alla fine del sesto libro delle *Antichità* così ha corretto il testo: «Regnò dunque Saul, finché visse Samuele, diciotto anni, dopo la sua morte altri due»⁴. Del resto tutta questa narrazione del capitolo XIII non s'accorda assolutamente con quanto precede. Alla fine del capitolo VII si narra che i Filistei subirono una sconfitta tale da parte degli Ebrei che non osarono mai, finché visse Samuele, entrare in territorio ebraico; qui invece si dice che gli Ebrei, durante la vita di Samuele, subirono un'invasione filistea e furono ridotti in uno stato di miseria e di povertà tale da restar privi delle armi con cui difendersi e dei mezzi per fabbricarle.

Sarebbe invero un'impresa molto disperata il tentare di mettere d'accordo le narrazioni contenute in questo primo libro di *Samuele*, in modo che tutte appaiano scritte ed ordinate da un solo storico. Ma ritorniamo al nostro tema. Dobbiamo dunque aggiungere al computo precedente gli anni del regno di Saul. Infine, non ho contato, in quanto dalla Scrittura non risultano, nemmeno gli anni in cui gli Ebrei furono in una condizione di anarchia; voglio dire che non sono in grado di calcolare l'estensione del periodo in cui accaddero quegli avvenimenti la cui narrazione è contenuta dal capitolo XVII fino alla fine del libro dei *Giudici*. Da tutto ciò deriva con evidenza che un computo cronologico effettivamente corrispondente alla realtà non si può desumere dalle relative narrazioni storiche e che le stesse narrazioni non s'accordano in una cronologia unica ed unitaria, ma ne suppongono varie e diverse. È doveroso quindi ammettere che esse dipendono da fonti diverse e che non furono sottoposte, così come ci sono giunte, ad indagine critica, né disposte in ordine.

Non minore appare essere stata la discrepanza cronologica tra i libri delle *Cronache dei Re di Giuda* e quelli delle *Cronache dei Re di Israele*. In questi ultimi infatti si riferiva che Ioram figlio di Acab incominciò a regnare nel secondo anno del regno di Ioram figlio di Giosafat (vedi 2° *Re*, I, 17), mentre nelle *Cronache dei Re di Giuda* l'inizio del regno di Ioram figlio di Giosafat veniva fatto corrispondere al quinto anno del regno di Ioram figlio di Acab (vedi *ibid.*, VIII, 16). Inoltre il confronto delle narrazioni del libro dei *Paralipomeni* con quelle dei libri dei *Re* mette in luce parecchie divergenze di questo genere; ma non occorre qui passarle in rassegna e tanto meno elencare le supposizioni con cui gli interpreti si sforzano di mettere d'accordo questi racconti, perché i Rabbini non fanno che delirare e i commentatori, quelli almeno di cui ho letto le opere, non fanno che sognare, inventare e infine corrompere completamente la stessa lingua. Per esempio là dove nel 20 libro dei *Paralipomeni* si dice [XXII, 2]: «Ocozia aveva quarantadue»⁵ anni quando salì al trono» alcuni immaginano che questi anni vengano calcolati a partire dal regno di Amri e non dalla nascita di Ocozia.

Ora, se fosse loro possibile dimostrare che l'autore dei libri dei *Paralipomeni* voleva intendere proprio questo, io non esiterei a dire che quell'autore non sapeva scrivere. Le invenzioni di questo genere sono moltissime e se esse corrispondessero a verità, io dovrei senz'altro affermare che gli antichi Ebrei non conoscevano affatto la loro lingua e non concepivano una narrazione ordinata; dovrei ammettere l'impossibilità di un metodo e di una regola per l'interpretazione delle Scritture e così sarebbe lecito inventare ogni cosa a piacere. Ma se qualcuno ritiene che io parli a questo proposito in modo troppo generico e non sufficientemente fondato, io lo invito a procedere all'indagine che ritiene necessaria e a mostrarmi l'esistenza in queste narrazioni di un qualunque ordine ben determinato a cui gli storici possano conformarsi senza incorrere in grave errore nei loro lavori cronologici; lo invito poi, nell'interpretazione delle storie e nel tentativo di renderle reciprocamente concordanti, ad attenersi rigorosamente alle espressioni ed ai modi di dire, di ordinare e di collegare i discorsi, a spiegarli infine in modo che ad essi, intesi secondo quella spiegazione, anche noi possiamo attenerci imitandoli nei nostri scritti^h. Se qualcuno potrà arrivare a tanto, io mi darò per vinto e lo riterrò dotato delle qualità del grande Apollo⁶; perché, pur avendo a lungo indagato, confesso di non essere mai riuscito a giungere ad un risultato simile.

A tal proposito voglio aggiungere che io qui non scrivo nulla che non abbia a lungo e da tempo meditato, e sebbene fin dalla mia fanciullezza io sia stato imbevuto delle opinioni correnti nei riguardi della Scrittura, non ho potuto fare a meno, dopo lungo studio, di giungere a queste conclusioni. Non c'è motivo di trattenere più a lungo il lettore su questo argomento e di chiamarlo ad una discussione destinata a non concludersi: era però necessario, per un maggior chiarimento del mio pensiero, esporre i termini stessi della questione.

Ritorno dunque alle restanti osservazioni che mi son proposto di fare circa la fortuna di questi libri. Oltre a quanto ho già mostrato, bisogna notare che questi libri non furono conservati dai posterì con quella diligenza che avrebbe potuto impedire l'introduzione in essi di errori. Già i copisti più antichi vi hanno trovato parecchie lezioni dubbie e, oltre a ciò, alcuni passi monchi; ma non di tutti essi si accorsero. Non mi soffermo a discutere se quegli errori rivestano o no una gravità tale da rendere difficoltosa la lettura, credo tuttavia che, almeno per i lettori spassionati delle Scritture, la loro importanza sia decisamente scarsa. Sono in grado di affermare con sicurezza di non aver mai trovato, nell'ambito degli insegnamenti morali, errori o varianti tali da renderne il senso oscuro o dubbio. È però opinione dei più che nelle altre parti, concernenti altri argomenti, non siano penetrati errori di sorta: si sostiene che Dio, con una provvidenza

veramente singolare, avrebbe conservata intatta la Bibbia: le varianti sarebbero perciò indizio di misteri profondissimi; così pure gli asterischi che sono segnati in mezzo ai paragrafi, ventotto in tutto, e perfino gli stessi apici delle lettere, conterrebbero grandi arcani. Se queste affermazioni sian frutto di stoltezza e di bigottismo da povera vecchia o piuttosto di superbia e di malizia, in quanto coloro che le sostengono vogliono passare per i soli depositari dei misteri divini, io non lo so; so solo che non ho mai letto nulla nei loro scritti che abbia la parvenza di mistero; vi ho trovato solamente puerilità. Ho inoltre letto i libri di alcuni cabalisti⁷ e qualcuno di questi impostori lo conobbi anche di persona: il mio stupore per la follia di costoro non ebbe limiti.

Ma tornando agli errori introdottisi nei testi, non credo che potrà nutrir dubbi in proposito chi legga, seguendo un corretto criterio, il testo ove si tratta di Saul (che già abbiamo riportato da 1° *Samuele*, XIII, 1) ed anche 2° *Samuele*, VI, 2 e cioè: «E si levò ed andò Davide e tutto il popolo che gli era presso, da Giuda per portare via l'arca di Dio». Non è possibile non notare che qui è stato omesso il nome del luogo in cui erano andati, cioè Chiriat-Iearimi, per riportarne l'arca; né è possibile negare che 2° *Samuele*, XIII, 37, e cioè: «E Assalonne fuggì e andò da Talmai figlio di Ammiud re di Gesur, e pianse suo figlio per tutti i giorni, e Assalonne fuggì e andò a Gesur e vi rimase per tre anni», sia un versetto disordinato e monco. Altri passi presentanti caratteristiche simili sono stati da me notati tempo addietro, ma al presente non mi sovengono. D'altro lato, che le note marginali, molto frequenti nei codici ebraici, rappresentino lezioni dubbie, non si potrà mettere in forse, se si considera che nella loro massima parte hanno avuto origine dalla grande simiglianza reciproca delle lettere ebraiche, cioè dalla simiglianza di Kaf con Bet, di Jod con Vau, di Dalet con Res, ecc. Per esempio dove, in 2° *Samuele*, V, penultimo versetto, è scritto: «e in quel (tempo), in cui udrai», in margine si trova: «quando udrai»; in *Giudici*, XXI, 22: «e quando i padri e i fratelli di esse in moltitudine (cioè spesso) saranno venuti da noi, ecc.», in margine è aggiunto: «per farci causa». Così moltissime lezioni sono dovute anche all'uso di quelle lettere che son dette «di pausa», la cui pronunzia spesso non è percepita e perciò esse sono usate spesso l'una al posto dell'altra. Per esempio in *Levitico*, XXV, 30 è scritto: «e sarà confermata in proprietà la casa che si trovi nella città, che non abbia muro» e in margine si trova: «che abbia muro», ecc.

Nonostante l'evidenza di queste caratteristiche, mi piace rispondere alle argomentazioni con cui alcuni Farisei tentano di convincerci che le note marginali furono apposte o comunque indicate dagli stessi autori dei libri sacri per alludere alla presenza di qualche mistero. La prima argomentazione, per me poco importante, si basa sull'usanza

seguita nel leggere le Scritture. Se queste note — dicono i Farisei — furono apposte a causa della varietà delle lezioni e se i posterì non furono in grado di fare una scelta, perché allora è invalso l'uso di conformarsi ovunque al senso dato dalla nota marginale? Perché, in altri termini, notarono in margine il significato che intendevano far proprio? Avrebbero dovuto, invece, scrivere i testi stessi nel modo in cui volevano che si leggessero e non notare in margine il significato e la lezione che accoglievano come migliori. La seconda argomentazione, che sembra avere a prima vista una certa consistenza, si basa sulla natura stessa del fatto e cioè sulla presenza casuale nei codici di errori non deliberatamente introdotti, e sulla varietà dei modi di tale introduzione. Ora, nei primi cinque libri il vocabolo *fanciulla*, ad eccezione di un solo passo, è scritto sempre senza la lettera *He* contro la regola grammaticale, mentre in margine è scritto correttamente secondo la regola generale di grammatica. Forse — dicono i Farisei — anche questo è accaduto per un manuale errore di trascrizione? Per quale fato la penna del copista avrebbe dovuto sempre correre più in fretta tutte le volte che si presentava questa parola? D'altra parte sarebbe stato facile, né avrebbe dato motivo di scrupolo, supplire e correggere secondo le regole grammaticali. Poiché dunque tali lezioni non sono dovute al caso e poiché nessuno ha voluto correggere errori tanto evidenti, i Farisei ne concludono che si tratti di un operato voluto di proposito dai primi scrittori per significare con esso qualcosa di ben determinato.

La mia risposta a queste loro argomentazioni è facile. Non mi dilungo su quella che si richiama all'usanza invalsa presso di loro: non so quanta forza persuasiva abbia potuto avere la superstizione e forse quell'uso dipendeva dalla uguale bontà e sostenibilità che entrambe le lezioni presentavano al loro giudizio; conseguentemente, per non trascurarne nessuna, vollero che l'una venisse scritta e l'altra venisse letta. Evidentemente avevano scrupolo di pronunciarsi in modo definitivo su una questione tanto importante, temendo di scegliere, nell'incertezza, la lezione falsa in luogo di quella autentica; perciò decisero di non preferirne nessuna. Il contrario sarebbe inevitabilmente avvenuto se avessero prescritto di scrivere e di leggere una sola di esse, tanto più che nei testi destinati al culto le note marginali non vengono scritte. O forse l'uso dipende dal fatto che essi volevano leggere alcune parole, per quanto esse fossero correttamente trascritte in modo diverso, e cioè in modo conforme alle note apposte a margine. Così invalse l'uso di leggere la Bibbia conformemente alle note marginali. Che cosa poi abbia determinato i copisti a notare in margine alcune parole con l'espressa intenzione che fossero così lette, lo dirò subito: in margine non solamente si trovano le lezioni dubbie, ma si sono anche notate le particolarità d'uso antiquato, come le

parole desuete e quelle che la castigata morale del tempo non permetteva si leggessero in pubbliche adunanze. Infatti gli antichi scrittori indicavano ingenuamente, senza auliche circonlocuzioni, le cose coi termini appropriati. Ma dopo che la malizia e la dissolutezza trionfarono, quelle parole che gli antichi usavano senza incorrere in oscenità cominciarono ad essere ritenute oscene. Questa ragione non sarebbe stata sufficiente perché si mutassero le espressioni della Scrittura; tuttavia, avuto riguardo alle debolezze del volgo, invalse il principio di leggere in forme più decenti i vocaboli indicanti il coito e gli escrementi, e cioè in quelle forme che si trovano nelle lezioni marginali.

Insomma, qualunque sia stato il movente per cui si affermò l'uso di leggere e di interpretare le Scritture in conformità con le lezioni marginali, questo non fu certo dovuto al fatto che l'interpretazione genuina dovesse risultare da quelle lezioni. Infatti, a prescindere dal fatto che gli stessi Rabbini si distaccano spesso nel Talmud dal testo masoretico⁸ e accolgono lezioni diverse, come fra poco mostrerò, si trovano nelle note marginali alcune forme che sembrano non bene accordarsi con l'uso linguistico. Per esempio in 2° *Samuele*, XIV, 22 è scritto: «perché il re agì secondo il parere del suo servo»: questo costruito è del tutto regolare e concorda con quello che si trova in *ibid.*, 15, mentre la nota marginale (*del tuo servo*) non concorda con la terza persona della forma verbale. Così pure *ibid.*, XVI, ultimo versetto è scritto: «come quando consulta (cioè vien consultata) la parola di Dio»; in questo punto è aggiunto in margine «uno» come soggetto del verbo. Tale aggiunta non sembra molto precisa, perché l'uso normale della lingua ebraica è quello di adoperare i verbi impersonali nella terza persona singolare della forma attiva, come è noto ai grammatici. Molte sono le note di questo tipo che non possono essere assolutamente preferite alle lezioni del testo.

Per quanto riguarda la seconda argomentazione dei Farisei, è facile desumere la risposta anche da quanto or ora è stato esposto, cioè che, i copisti, oltre alle lezioni dubbie, annotarono anche le parole d'uso antiquato. Non c'è infatti dubbio che, come nelle altre lingue, anche nella lingua ebraica la consuetudine linguistica seriore rese antiquati e desueti molti vocaboli che i copisti posteriori trovarono nella Bibbia e di volta in volta, come ho detto, annotarono perché fossero letti pubblicamente secondo la forma usuale del tempo. Per questo motivo il vocabolo *nahgar* si trova ovunque glossato, perché nell'uso antico era di genere comune ed aveva 10 stesso significato che ha in latino il termine «giovane». Così anche la capitale degli Ebrei nell'uso antico era chiamata solitamente *Jerusalem* e non *Jerusalaim*. Lo stesso devo dire del pronome «esso» ed «essa», e cioè che la grafia più recente muta il *Vau* in *Jod* (scambio del resto frequente in ebraico) quando

vuole indicare il genere femminile, mentre quella più antica non distingueva solitamente il femminile dal maschile di questo pronome se non con diverse vocali. Inoltre le irregolarità di alcuni verbi furono diverse nell'uso antico rispetto all'uso posteriore e infine gli antichi usavano le lettere paragogiche [h, o, m, n, t, y, w] in una forma di eleganza tutta particolare di quei tempi. Il che potrei qui illustrare con molti esempi, se non temessi di annoiare troppo il lettore. Se poi mi si domandasse donde io sappia questo, risponderò che io l'ho spesso notato negli scrittori più antichi, cioè nella Bibbia; ma i posterì non vollero imitarli. E questo è l'unico motivo per cui in tutte le altre lingue, anche se già non più in uso, si notano tuttavia parole desuete.

Ma forse qualcuno insisterà nel domandare come mai, dal momento che ho sostenuto che la massima parte di queste note è costituita da lezioni dubbie, non si trovano in nessun luogo più di due lezioni dubbie. Non potrebbero essere per qualche passo tre o più di tre? Un'altra obiezione può essere basata sul contrasto con le norme grammaticali che alcune lezioni del testo presentano, lezioni testuali cui corrispondono in margine lezioni corrette. Il contrasto è talmente evidente da escludere che il copista abbia potuto esitare e restare incerto sulla genuinità dell'una delle due lezioni. Ma anche a queste obiezioni la risposta è facile. Prima di tutto devo dire che le lezioni furono in numero maggiore di quello che troviamo segnato nei codici in nostro possesso. In effetti si trovano nel Talmud molte lezioni ignorate dal testo masoretico e tanto apertamente contrastanti con esso in più passi, che persino il superstizioso correttore della Bibbia di Bomberg fu costretto ad ammettere, nella sua prefazione, la propria incapacità di mettere d'accordo i due testi: «e — dice — a questo punto non sappiamo rispondere se non nella forma in cui abbiamo sopra risposto», cioè: «che il Talmud è in costante contraddizione con la Masora». Non è pertanto abbastanza fondato affermare che non esistettero mai per ciascun passo più di due lezioni. Tuttavia non sono contrario ad ammettere, anzi lo credo, che non si siano mai trovate più di due lezioni in un solo passo e questo per due motivi:

1) Perché l'origine della varietà delle lezioni, così come noi l'abbiamo mostrata, non permette la possibilità di più di due varianti, giacché abbiamo mostrato che tali varianti dipendono soprattutto dalla simiglianza di certe lettere. Pertanto ogni possibilità di dubbio si riduceva quasi sempre a questo, cioè se scrivere Bet o Kaf, Jod o Vau, Dalet o Res, ecc., lettere queste di uso frequentissimo: e poteva spesso accadere che entrambe le lettere dessero un significato accettabile. Un secondo dubbio poteva nascere dalla quantità, lunga o breve, delle sillabe, quantità determinata dalle lettere che abbiamo chiamato «di pausa». S'aggiunga che non tutte le annotazioni marginali rappresentano lezioni dubbie; abbiamo detto infatti che molte di esse

furono apposte per motivi di decenza o per glossare vocaboli obsoleti.

2) Mi convince a limitare ad un massimo di due le lezioni che si trovano discrepanti relativamente ad un solo passo, la considerazione che i copisti scoprirono probabilmente pochissimi esemplari, forse non più di due o tre. Nel Trattato dei copisti [*soferim*], VI non si fa menzione che di tre esemplari scoperti al tempo di Esdra, come si suppone, dal momento che si spacciano queste annotazioni come apposte dalla mano di Esdra. Comunque sia, se possedevano tre esemplari, possiamo facilmente capire che due di essi erano sempre in accordo nei singoli passi, ch  altrimenti sarebbe stata cosa assai strana per chiunque che in tre soli esemplari si trovassero tre lezioni diverse di uno stesso passo. Da che cosa dipenda poi la scarsit  degli esemplari esistenti nel periodo posteriore ad Esdra, non   il caso di chiederlo, n  di farsene meraviglie, quando solo si legga il 1  *Maccabei*, I o Giuseppe, *Antichit *, XII, 5[237 sgg.]. Anzi sembrer  prodigioso che dopo tante e tanto continue persecuzioni sia stato possibile conservare quei pochi esemplari: una lettura non superficiale della storia che riguarda questi avvenimenti — io credo — eliminer  ogni dubbio in proposito.

Abbiamo dunque messo in chiaro i motivi per cui non si trovano mai pi  che due lezioni dubbie. Non   perci  possibile dedurre dall'esistenza di non pi  di due lezioni per qualunque passo la conclusione che la Bibbia, nei passi forniti di note, sia stata scritta a bella posta in modo non corretto con l'intenzionale allusione a qualche mistero. Il secondo punto di questa argomentazione non mi sembra poi tanto importante, poich  non son tenuto a sapere quale scrupolo abbia impedito ai copisti di correggere quegli errori che, al di l  di ogni dubbio possibile, si presentavano decisamente contrastanti con l'uso linguistico di ogni et  e che quindi avrebbero dovuto essere decisamente corretti, anzich  riportati in margine. Ma forse ci    accaduto perch  i copisti, con assoluta sincerit , vollero trasmettere ai posteri la Bibbia cos  come loro stessi l'avevano trovata in pochi esemplari, notandone le discrepanze, senza pensare che si trattasse di lezioni dubbie, ma credendo che fossero varianti. Io stesso le ho chiamate dubbie solo perch  in effetti tali le riscontro quasi nella loro totalit , ci  perch  io stesso non so quale delle due sia migliore dell'altra.

Infine, oltre alle lezioni dubbie, i copisti segnarono diversi passi monchi lasciando uno spazio vuoto in mezzo ai paragrafi. Il testo masoretico ne tramanda il numero: si tratta di ventotto paragrafi interrotti da uno spazio vuoto e non so se anche dietro tale numero i masoreti non sospettino il celarsi di qualche mistero. I Farisei comunque mantengono scrupolosamente l'ampiezza di tale spazio in una misura definita. Un esempio di ci  (per riferirne uno) si trova in

Genesi, IV, versetto 8 che così è scritto: «E disse Caino ad Abele suo fratello... e capitò che, mentre erano nei campi, Caino ecc.». Si lascia in bianco qui lo spazio dove ci aspettiamo di leggere che cosa Caino abbia detto al fratello. Similmente (oltre agli esempi che noi abbiamo già notato) si trovano ventotto passi lasciati tronchi dai copisti. Tuttavia in molti casi, se non ci fosse lo spazio vuoto, non ci si accorgerebbe dell'esistenza di lacune di sorta. Ma su questo argomento è stato detto abbastanza.

a. Per esempio, in 2° *Re*, XVIII, 20 si legge in seconda persona: «Dicesti, ma solo con la bocca, ecc.»; in *Isaia*, XXXVI, 5: «Io dissi, e son certamente parole, che per fare una guerra son necessari accorgimento e forza». Poi, al v. 22 [20 *Re*, XVIII], si legge: «Ma forse voi direte» al plurale, mentre nell'esemplare di *Isaia* si trova il singolare*. Inoltre nel testo di *Isaia* non si leggono queste parole (dal v. 32 del citato capitolo [20 *Re*, XVIII]): «[terra di ulivo, di olio e di miele; e voi vivrete e non morrete, ma non ascoltate Ezechia]». (È appunto per questo che io non esito a ritenere spurie queste parole). Conie queste, si trovano molte altre varietà di lezioni, tra le quali nessuno potrà determinare quale sia da preferirsi alle altre. (Annotazione XI).

b. Per esempio, in 2° *Samuele*, VII, 6: «E continuamente vagai con la tenda e col padiglione»; in 1° *Paralipomeni*, XVII, 5 invece: «ed ero di tenda in tenda, di padiglione in padiglione»; evidentemente perché intervenne la mutazione di [mithallekh] in [me'ohel] e di [be'ohel] in ['el-'ohel] e di [bemishkan] in [mimishkan]. Quindi *ibid.*, 10 si legge: «per affliggerlo» e in *Paralipomeni*, *ibid.*, 9: «per opprimerlo». Come queste, ognuno potrà osservare molte altre incongruenze di maggior conto solo se, nel leggere anche una sola volta questi capitoli, non si comporti del tutto come un cieco o uno stolto. (Annotazione XII).

*. Le varianti notate qui da Spinoza non sono accolte dalle varie traduzioni, che per comodità del lettore qui si riportano

	2° <i>Re</i> , XVIII, 20	<i>Isaia</i> , XXXVI, 5
Concordata:	Tu dici che una semplice	Pensi tu forse che soltanto
	parole delle labbra...	parole vuote...
Vulgata:	Hai forse deciso	diCon che consiglio o forza ti
	prepararti a combattere?	disponi a riprender la
		guerra?
LXX:	Tu dicesti, ma solo parole di	In che confidi?... labbra...
	2° <i>Re</i> , XVIII, 22	<i>Isaia</i> , XXXVI, 7
Concordata:	Ma certo voi mi direte...	Che se mi dite...
Vulgata:	E se mi direte...	Che se mi risponderai...
LXX:	E mi dicesti...	E se dite...

c. Che questo testo non si riferisca ad altro momento che a quello in cui Giuseppe fu venduto, risulta non solo dal contesto ma anche dall'età dello stesso Giuda, il quale allora aveva al massimo ventun anni, se è lecito calcolarlo dalla narrazione precedente che lo riguarda. Infatti dalla *Genesi*, XXIX, ultimo versetto [= 35 sgg.] si desume che Giuda nacque dieci anni dopo che il patriarca Giacobbe incominciò a servire Labano; mentre Giuseppe nacque quattordici anni dopo. Perciò, se Giuseppe,

al momento in cui fu venduto, aveva diciassette anni, Giuda non poteva avere più di ventun anni. Chi crede dunque che questa lunga assenza di Giuda da casa vada posta in un periodo anteriore alla vendita di Giuseppe, cerca di ingannare con lusinghe se stesso e si mostra più preoccupato che sicuro circa la divinità della Scrittura. (Annotazione XIII).

d. Pensare, come fanno alcuni, che Giacobbe abbia peregrinato per otto o dieci anni prima di giungere a Betel dalla Mesopotamia, nonostante il rispetto che ho per Aben Hezra, è segno di stoltezza. Infatti Giacobbe s'affrettò quanto poté, non solo perché spinto dal desiderio, che senza dubbio nutriva, di rivedere i genitori ormai molto avanti negli anni, ma anche e soprattutto per sciogliere il voto fatto quando fuggiva da suo fratello (vedi *Genesi*, XXVIII, io; XXXI, 13; XXXV, 1). Dio stesso gli ricordò di sciogliere quel voto (*Genesi*, XXXI, 3 e 13) e gli promise che l'avrebbe aiutato a ritornare in patria. Ma se queste, più che argomentazioni, sembrano essere congetture, ammettiamo pure che Giacobbe abbia impiegato, per questo breve viaggio, otto o dieci anni e, se si preferisce, ancor di più, evidentemente perseguitato da un fato peggiore di quello di Ulisse! Non si potrà comunque negare che Beniamino nacque nell'ultimo anno di questa peregrinazione, cioè a dire, secondo l'opinione e l'ipotesi di coloro che sto confutando, circa quindici o sedici anni dopo la nascita di Giuseppe, giacché Giacobbe lasciò Labano quando lo stesso Giuseppe aveva sette anni. Ma dal momento in cui Giuseppe aveva diciassette anni al momento in cui il patriarca andò in Egitto non si contano più di ventidue anni, come dimostro in questo stesso capitolo: perciò Beniamino in quel momento, cioè al tempo della partenza per l'Egitto, aveva ventitré o al massimo ventiquattro anni. Tuttavia risulta che a questa giovane età Beniamino aveva nipoti (vedi *Genesi*, XLVI, 21 da confrontare con *Numeri*, XXVI, 38-40 e con 1° *Paralipomeni*, VIII,1 sgg.). Infatti Bela, il primogenito di Beniamino, aveva generato due figli: Ered e Naaman. Il che non è meno assurdo che ammettere che Dina sia stata amata e violata all'età di sette anni. Lo stesso dicasi per tutte le altre deduzioni tratte dalla cronologia di questa narrazione. Appare dunque chiaro che gli inesperti, quando cercano di sciogliere certe difficoltà, ne incontrano altre e rendono la questione sempre più intricata e disperata. (Annotazione XIV).

e. 〈Cioè in termini e in ordine diversi da quelli adottati nel libro di Giosuè〉.
(Annotazione XV).

f. Rabbi Levi ben Gerson¹ ed altri credono che questi quarant'anni, secondo la Scrittura trascorsi in libertà, siano contati a partire dalla morte di Giosuè, e comprendano così anche gli otto anni precedenti, durante i quali il popolo fu soggetto a Cusan Rasataim. I seguenti diciotto anni sarebbero anch'essi da considerarsi nel conto di quegli ottanta anni durante i quali furono giudici Aod e Samgar. Anche i restanti anni di schiavitù andrebbero compresi nel numero degli anni che, secondo la testimonianza della Scrittura, furono anni di libertà. Ma poiché la Scrittura rende espressamente conto degli anni di schiavitù e degli anni di libertà e poiché in [*Giudici*], II, 18 è chiaramente detto che sotto il governo dei Giudici le condizioni degli Ebrei furono sempre prospere, appare sempre più evidente che codesto rabbino, persona per altro molto dotta, e tutti i suoi seguaci, mentre cercano di sciogliere difficoltà di questo genere, correggono la Scrittura e non la spiegano. Allo stesso modo si comporta chi sostiene che la Scrittura abbia inteso indicare in quel computo generale soltanto i periodi in cui esistette uno Stato giudaico legalmente costituito, e che non avrebbe potuto ricondurre al totale generale degli anni i periodi di anarchia ((così la chiamano avendo in odio lo Stato popolare)) e di schiavitù, considerati infausti e, per così dire, interregni. (E affermare che gli Ebrei non abbiano voluto ricordare nelle loro cronache i periodi di * * *² del loro Stato,

perché tempi di sciagure e considerati come interregni; o dire che gli Ebrei abbiano tolto dalle loro cronache la menzione degli anni di schiavitù, se non è una calunnia, è certo una chimerica invenzione e una pura assurdità). Infatti la Scrittura solitamente omette di accennare ai periodi di anarchia, ma ricorda sempre i periodi di schiavitù come quelli di libertà ed è ben lungi dall'espungerli dalle cronache, come si va immaginando. Che poi Esdra ((che è l'autore di questi libri, come abbiamo dimostrato)) in 1° Re, (VI) abbia voluto comprendere in un unico computo cronologico tutto il periodo che va dall'esodo dall'Egitto (fino all'anno quarto del regno di Salomone) è cosa tanto manifesta, che nessun esperto dei testi sacri ne ha mai dubitato. Infatti la genealogia di Davide, così come è tramandata nella parte finale del libro di *Rut* e in 1° *Paralipomeni*, II (mi si esima dal riportare le parole stesse del testo), ammette appena una somma totale di anni tanto grande (cioè quattrocentottanta). In effetti Naasson era capo della tribù di Giuda nel secondo anno dopo l'esodo dall'Egitto (vedi *Numeri*, VII, 11 e 12) e quindi incontrò la morte nel deserto (insieme a tutti coloro che avevano raggiunto l'età di venticinque anni ed erano atti a portare le armi) e suo figlio Salma passò con Giosuè il Giordano. Ma, secondo la genealogia di Davide, questo Salma fu bisarcavolo di Davide. (Perciò non è necessario immaginare che Salma avesse almeno novantun anni quando generò Booz, e che quest'ultimo ne avesse altrettanti alla nascita di Davide, perché Davide (ammesso che l'anno quarto del regno di Salomone cada, secondo 1° Re, VI, quattrocentottant'anni dopo l'esodo dall'Egitto) nacque, secondo questo calcolo, trecentosessantasei anni dopo il passaggio del Giordano). Se dal totale di quattrocentottant'anni si tolgono i quattro anni del regno di Salomone, i settanta della vita di Davide e i quaranta trascorsi nel deserto, si ottiene che Davide nacque trecentosessantasei anni dopo il passaggio del Giordano; pertanto (supposto che Salma, avo di Davide, sia nato proprio nel tempo del passaggio del Giordano) necessariamente (il suddetto Salma, Booz, Obed e Isai) rispettivamente padre, nonno, bisnonno e bisarcavolo di Davide, avrebbero generato (rispettivamente) i loro figli (nella loro estrema vecchiaia), cioè quando ognuno di essi aveva novant'anni; (per conseguenza, se la Scrittura non lo affermasse esplicitamente, sarebbe difficile calcolare quattrocentottant'anni dall'esodo dall'Egitto fino al quarto anno del regno di Salomone). (Annotazione XVI).

1. Cfr. FLAVIO GIUSEPPE (vedi nota a pag. 434), *Antichità Giudaiche*, V, 117 dove si parla di venticinque anni.

f1. Lewi ben Gershon detto Gersonide (Bagnols Gard 1288 - Perpignano 1344) è il più autorevole rappresentante del pensiero filosofico e scientifico ebraico francese del xiv secolo. Scrisse in ebraico, ma la sua opera venne ben presto tradotta in latino. Oltre ad un trattato di astronomia (nel quale Gersonide precorre la teoria copernicana), oltre ad opere di matematica, a commenti ai testi di Aristotele e di Averroè, a commenti ai testi dell'A. T., scrisse *Le guerre del Signore* (Milhamot Adonay), opera filosofico-religiosa divisa in sei parti trattanti: l'immortalità dell'anima, la profezia, l'onniscienza di Dio, la provvidenza, la natura delle sfere celesti, l'eternità della materia. Aristotelico entusiasta, tentò di conciliare la dottrina giudaica con i principi dell'aristotelismo averroistico.

f2. Il Gebhardt lascia indecisa qui la costituzione del testo, ritenendo errore di traduzione, da attribuirsi al Saint Glain, il termine *prospérité* che figura nella versione francese del 1678; versione che lo stesso Gebhardt fa risalire — per quanto riguarda le Annotazioni — ad una stesura originaria comunicata da Spinoza al Saint Glain stesso poco prima della morte e che di conseguenza viene giudicata una «fonte secondaria della massima importanza, poiché rappresenta la più particolareggiata redazione delle Annotazioni». A parere del Gebhardt, *prospérité* sarebbe evidentemente ingiustificato in quanto riferentesi ad *anarchiae tempora*; per

intendere il passo si dovrà quindi sostituire a *prospérité* un termine che significhi "sventura". Senonché non deve sfuggire che, nel testo spinoziano che (secondo il Gebhardt) sarebbe servito da appoggio per la traduzione del Saint Glain, Spinoza allude con l'espressione *anarchiae tempora* a quei periodi in cui nella vita della comunità prevalse una organizzazione basata sull'autogoverno (cfr. sopra: "così la chiamano, cioè anarchia, avendo in odio lo Stato popolare"); il che induce a considerare quanto meno problematica l'osservazione del Gebhardt e a ritenere non del tutto fuori luogo la presenza del suddetto termine *prospérité*.

g. Sansone nacque dopo l'assoggettamento degli Ebrei da parte dei Filistei. (Si può essere in dubbio se assegnare questi venti anni agli anni di libertà, o se comprenderli nei quarant'anni, immediatamente precedenti, durante i quali il popolo fu soggetto ai Filistei. Per quanto mi riguarda, confesso di ritenere più verosimile e più credibile che gli Ebrei abbiano riacquistata la libertà allorché le personalità più in vista tra i Filistei perirono con Sansone. Non ho dunque riferito questi venti anni di Sansone a quelli del dominio dei Filistei, considerato che Sansone nacque dopo il periodo in cui i Filistei assoggettarono gli Ebrei. Inoltre nel trattato «del Sabato» si fa menzione di un certo libro di Gerusalemme in cui è detto che Sansone giudicò il popolo per quarant'anni; ma la questione non riguarda solo questi anni). (Annotazione XVII).

4. Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche*, VI, 378 ove si citano «ventidue anni». L'antica versione latina (V-VI secolo d. C.) riporta però: «due anni».

5. Così anche la Vulgata; la Concordata ha: «ventidue»; i LXX: «venti».

h. Altrimenti correggono, ma non spiegano le parole della Scrittura. (Annotazione XVIII).

6. Secondo il virgiliano: *Dic... et eris mihi magnus Apollo*. (Buc. III, 104).

7. Cabalisti sono coloro che aderiscono alle dottrine mistiche ed esoteriche ebraiche, chiamate complessivamente *Cabala* (qabbalah = tradizione), sorte in seno all'ebraismo babilonese dal V secolo in poi. Dal IX secolo in poi la Cabala si diffuse in Italia, Francia, Spagna, Germania, dove fiorì dai secoli XII e XIII in poi. L'opera classica della cabala è il *Libro dello Splendore* (Sefer ha-zohar) che, in forma di commento al *Pentateuco*, espone le dottrine sull'origine del mondo e sulla funzione dell'uomo. La Cabala sosteneva l'impossibilità della comprensione di Dio da parte dell'uomo, la conoscibilità delle emanazioni di Dio, le funzioni particolari dei singoli angeli, la trasmigrazione delle anime.

i. Chiriat-Iearim si chiama anche Baala di Giuda, per cui Kimchi** ed altri pensano che Baale Giuda che io ho qui tradotto «dal popolo di Giuda» sia il nome della città; ma si sbagliano, perché [ba'alè] è di numero plurale. Poi, dal confronto del presente testo di *Samuele* con quello che si trova in 1° *Paralipomeni*, [XIII, 6] si capisce che Davide non si levò e non uscì da Baala, ma vi andò. Se poi l'autore del secondo libro di *Samuele* avesse voluto indicare il luogo donde Davide portò via l'arca, in tal caso, per esprimersi in modo conforme alla lingua ebraica, avrebbe detto così: «e si levò e partì Davide ecc. da Baala di Giuda e da là portò l'arca di Dio». (Annotazione XIX).

1. «Chi s'è occupato del commento di questo testo l'ha corretto in questo senso: «E Assalonne fuggì e riparò presso Talmi figlio di Ammiud, re di Gesur e là rimase per tre anni e Davide pianse suo figlio per tutto il tempo in cui esso fu a Gesur». Ma se questo è quel che si chiama interpretare e se è lecito permettersi tale licenza nell'esposizione della Scrittura e trasporre in tal modo intere frasi, aggiungendo o togliendo qualche elemento, io credo che, seguendo questo principio, diventa lecito corrompere la Scrittura e dare ad essa quella forma che si voglia, come si farebbe

con un pezzo di cera » . (Annotazione XX).

**. Dawid Qimchi, fratello minore di Mosheh e figlio di Yosef ben Yishaq grammatici ed esegeti ebraici di origine spagnola, nato a Narbona nel 1160 ed ivi morto nel 1235 circa, continuò l'opera grammaticale ed esegetica del padre e del fratello. Scrisse un manuale di lingua ebraica (Miklol = opera completa) e moltissimi commenti ai libri dell'Antico Testamento di contenuto soprattutto grammaticale.

Per la questione testuale si noti che «da Giuda» si deve intendere, come spiega lo stesso Spinoza, «dal popolo di Giuda» e che, mentre la Vulgata e i LXX sono sostanzialmente d'accordo con la traduzione spinoziana, la Concordata intende proprio come Qimchi, e cioè: «e si dicesse alla volta di Baala di Giuda», spiegando in nota: «Baala di Giuda deve essere identica a Chiriat-Iearim, cfr. 1° *Samuele*, VI, 21; VII, 1, giacché gli altri nomi coincidono. Probabilmente si tratta di un altro nome (preisraelitico?) della località, che ritroviamo con una piccola variante in *Genesi*, XV, 9 ove le due località sono identificate».

8. Masoretico (da *masora* ossia tradizione) è detto il testo ebraico dell'A. T. quale fu stabilito dal v al x secolo da dotti rabbini (masoreti) appartenenti a due indirizzi (masora di Babilonia e masora di Tiberiade) ed impegnati a fissare il testo e a stabilirne la lettura mediante punti e linee indicanti le vocali. Essi annotarono in margine le correzioni al testo, dove questo si presentava corrotto. Il testo dell'A. T. comunemente accettato, e testimoniato da pochi codici del x secolo, risale alla scuola masoretica palestinese di Ben Asher.

9. Daniele Bomberg, nato ad Anversa, fu editore a Venezia di numerose opere ebraiche. Oltre al Talmud babilonese (1520-1523) e ad importanti opere grammaticali e filosofiche, pubblicò la prima Bibbia rabbinica con commenti in ebraico (1517-1518). La seconda edizione di quest'opera, contenente la *Masora magna*, fu curata da Iacob ben Hayyim ibn Adonjiah che ne scrisse l'introduzione.

CAPITOLO X

ESAME DEGLI ALTRI LIBRI DELL'ANTICO TESTAMENTO SECONDO LO STESSO METODO USATO PER I LIBRI PRECEDENTI

Passiamo dunque ai restanti libri dell'Antico Testamento. Sui due dei *Paralipomeni* non ho null'altro di sicuro che valga la pena di essere notato, tranne questo: che la loro stesura risale ad un periodo di molto posteriore ad Esdra e forse al periodo posteriore alla ricostruzione del tempio da parte di Giuda Maccabeo^a. Infatti nel libro 1°, IX lo storico cita: «quali famiglie avevano abitato a Gerusalemme nei primi tempi» (cioè nei tempi di Esdra) e poi al versetto 17 nomina i *Guardiani della porta*, due dei quali sono citati anche in *Neemia*, XI, 19. Il che dimostra che questi libri furono scritti parecchio tempo dopo la ricostruzione della città. Per il resto non mi risulta nulla né del vero autore di essi, né della loro autorità o utilità, né della dottrina in essi contenuta. Anzi, non finirò mai di chiedermi con stupore perché mai questi libri siano stati ammessi nel canone dei libri sacri da coloro che ne esclusero il libro della *Sapienza*, quello di *Tobia* e il resto dei cosiddetti apocrifi. Non intendo tuttavia sminuirne l'autorità, e poiché sono da tutti accettati come libri sacri, tali quali sono io li lascio.

Anche i *Salmi* furono raccolti e divisi in cinque libri al tempo della ricostruzione del Tempio; infatti il *Salmo* LXXXVIII secondo la testimonianza di Filone Giudeo¹, fu pubblicato mentre il re Ioachim era ancora detenuto in carcere a Babilonia; il *Salmo* LXXXIX fu pubblicato quando lo stesso re riottenne la libertà e non credo che Filone avrebbe mai fatto un'affermazione del genere, se non fosse stata opinione comunemente accettata ai tempi suoi, o se non l'avesse attinta da altre persone degne di fede. Credo che anche i *Proverbi* di Salomone siano stati raccolti nello stesso tomo di tempo o quanto meno al tempo del re Giosia, visto che in XXIV, ultimo versetto [= XXV, i] è detto: «Anche questi sono i Proverbi di Salomone che gli uomini di Ezechia re di Giuda trascrissero». Non posso a questo proposito tacere dell'audacia dei rabbini che volevano escludere questo libro, insieme all' *Ecclesiaste*, dal canone dei libri sacri e tenerlo in separata custodia come avvenne per tutti gli altri libri che ora non possediamo più. Avrebbero certamente realizzato il loro proposito se non vi avessero trovato alcuni passi in cui si esalta la legge di Mosè. È certo doloroso constatare che la scelta di costoro abbia determinato ciò che deve considerarsi sacro ed eccellente! Sono loro grato perché

hanno voluto conservarci anche questi libri, ma non posso non dubitare della fedele trasmissione di essi. Su ciò comunque non intendo condurre un'indagine rigorosa.

Passiamo dunque ai libri dei profeti, il cui esame mi dimostra che le profezie in essi contenute furono raccolte da altri libri e non sempre furono trascritte nello stesso ordine in cui erano state formulate o scritte dagli stessi profeti, né raccolte nella loro totalità, ma solo nella misura in cui si poterono qua e là ritrovare. Questi libri insomma rappresentano solo una raccolta di frammenti delle opere dei profeti. In effetti, come attesta lo stesso redattore nel primo versetto, Isaia cominciò la sua attività profetica sotto il regno di Ozia. Ma Isaia non si limitò in quel tempo alla sola attività profetica; egli narrò anche per iscritto tutte le imprese di quel re (vedi 2° *Paralipomeni*, XXVI, 22) in un libro che noi non possediamo. Quel che di lui ci è rimasto è stato desunto, come ho dimostrato, dalle *Cronache dei Re di Giuda* e dalle *Cronache dei Re di Israele*. S'aggiunga che i rabbini sostengono che questo profeta abbia operato anche durante il regno di Manasse dal quale infine fu ucciso. Questo particolare, sebbene somigli più ad una favola, ci dimostra tuttavia che i rabbini credevano di non possedere tutte le sue profezie.

Anche le profezie di Geremia esposte in forma storica sono state tratte e raccolte da cronache di vario genere, giacché, a prescindere dal disordine della raccolta priva di ogni rispetto per la cronologia, una medesima narrazione è presentata più volte in versioni diverse. Così nel capitolo XXI si espone il motivo per cui Geremia fu imprigionato e cioè la predizione della distruzione della città, da lui fatta a Sedecia che l'aveva consultato. Ora, il capitolo XXII, interrotta bruscamente questa narrazione, passa ad esporre il discorso che il profeta rivolse a Ioachim, il quale regnò prima di Sedecia, e la predizione della prigionia di quel re. Il capitolo XXV espone quindi le rivelazioni che Geremia ebbe nel periodo precedente, cioè nel quarto anno del regno di Ioachim.

Seguono quindi le profezie fatte nel primo anno di regno di questo re e così le profezie continuano ad essere elencate senza alcun rispetto per l'ordine cronologico, finché finalmente al capitolo XXXVIII (come se questi quindici capitoli fossero tutti compresi in una parentesi) si ritorna a parlare di ciò che al capitolo XXI s'era cominciato ad esporre. Infatti l'attacco con cui inizia il capitolo XXXVIII si riferisce ai versetti 8-10 del capitolo XXI; l'ultimo arresto di Geremia è inoltre descritto in modo molto diverso e il motivo della sua lunga prigionia nel cortile del carcere è molto differente da quanto è narrato nel capitolo XXXVII. È perciò evidente che il tutto deriva da storici diversi; in altro modo non si potrebbero spiegare queste incongruenze.

Le rimanenti profezie, contenute nei restanti capitoli nei quali

Geremia parla in prima persona, sembrano trascritte dal libro composto da Baruc sotto dettatura dello stesso Geremia. Questo libro conteneva infatti (come risulta da XXXVI, 2) solo quelle rivelazioni che il profeta ebbe dal tempo di Giosia fino al quarto anno del regno di Ioachim. Questa data è quella dell'inizio della stesura del libro. Il materiale di XLV, 2 - LI, 59, infine, sembra trascritto ancora dallo stesso libro sopra citato. Per quanto riguarda il libro di Ezechiele, i primi versetti dimostrano con estrema evidenza che si tratta di un frammento, giacché non è possibile non notare che l'attacco iniziale si riferisce a cose già dette e serve a congiungerle con quanto si sta per dire. Comunque non è solo l'attacco che presuppone una parte precedente già descritta, ma l'intero contesto del discorso. Risulta infatti che il libro inizia a trattare gli avvenimenti che corrispondono al trentesimo anno d'età del profeta; ma il profeta stesso non dà inizio alla sua esposizione in questo momento, bensì la continua e ciò è ribadito dallo scrittore nella parentesi del versetto 3: «La parola del Signore era stata comunicata spesso ad Ezechiele, figlio di Buzi, sacerdote nella terra dei Caldei, ecc.»³ e con questo si vuol dire che le parole di Ezechiele fin qui trascritte vanno riferite a rivelazioni precedenti e anteriori all'anno trentesimo in coincidenza col quale il libro comincia.

Giuseppe a sua volta in *10° Antichità*, VII[106] narra che Ezechiele predisse che Sedecia non avrebbe visto Babilonia. Ora questa profezia non si trova nella parte di questo libro a noi pervenuta, bensì nel capitolo XVII[12] è detto che Sedecia sarà condotto a Babilonia prigioniero^b. Di Osea non possiamo certo dire che abbia scritto più di quanto è contenuto nel libro che va sotto il suo nome. Però, se si considera che la sua attività profetica, per testimonianza dell'autore, durò per più di ottantaquattro anni, risulta strano che non si abbia di lui un'opera più vasta.

Comunque sappiamo che i redattori di questi libri non raccolsero le profezie di tutti i profeti, né tutte le profezie dei profeti considerati. Non abbiamo infatti nessuna profezia dei profeti operanti sotto il regno di Manasse, dei quali si fa menzione in termini generici in *2° Paralipomeni*, XXXIII, 10, 18 e 19. Né abbiamo tutte le profezie dei dodici profeti minori, di cui con Osea abbiamo cominciato a trattare. Difatti, sebbene Giona abbia formulato profezie anche agli Israeliti (per cui vedi *2° Re*, XIV, 25) di lui non resta che la profezia riguardante i Niniviti.

Il libro di Giobbe, e la stessa persona di Giobbe, furono oggetto di grande controversia tra i commentatori. Alcuni attribuiscono la paternità dell'opera a Mosè e sostengono che la storia nel suo complesso non sia che una parabola: tale opinione è tramandata da alcuni rabbini nel Talmud e Maimonide nel suo libro *Moreh Nebukim*

la sostiene. Altri credono che la narrazione si riferisca a fatti realmente avvenuti e tra questi alcuni pensarono che Giobbe fosse vissuto ai tempi di Giacobbe e ne avesse sposato la figlia Dina. Però, come sopra ho detto, Aben Hezra nei suoi commentari a questo libro, sostiene che si tratta di una traduzione in ebraico da una lingua diversa. Da parte mia avrei voluto che egli ne avesse dato una dimostrazione più persuasiva, perché in tal caso potremmo concludere che anche i Gentili ebbero libri sacri. Lasciando perciò indecisa la questione, mi permetto solo di congetturare che Giobbe fu un Gentile, dotato di una costanza grandissima, la cui condizione fu dapprima prospera, poi infelicissima e infine fortunata. Infatti *Ezechiele* (XIV, 14) lo cita fra gli altri [giusti]; inoltre queste alterne vicissitudini di Giobbe, unitamente alla sua costanza, avranno dato, io credo, occasione a molti per discutere sulla provvidenza di Dio, o comunque all'autore di questo libro per comporre un dialogo: il contenuto e lo stile non sembrano infatti propri di chi, ammalato, giace squallidamente tra la cenere, ma s'addicono ad un uomo assorto in meditazioni nella tranquillità della sua biblioteca. Sarei perciò incline a credere con Aben Hezra che questo libro sia una traduzione da un'altra lingua, poiché sembra ricordare lo stile della poesia pagana. Il padre degli dèi, infatti, convoca per due volte il suo consiglio e Momo, qui chiamato Satana, critica con la massima libertà le parole di Dio, ecc. Queste però sono pure e semplici congetture e per di più non abbastanza fondate.

Passo ora al libro di *Daniele* che indubbiamente contiene gli scritti dello stesso Daniele dal capitolo VIII in poi. Ignoro donde provengano i primi sette capitoli; posso soltanto supporre che, poiché furono scritti, ad eccezione del primo, in lingua caldea⁴, derivino da una cronaca caldea. E tale derivazione o dipendenza, se risultasse effettivamente assodabile, costituirebbe una prova evidentissima per dimostrare che la Scrittura è sacra solo nella misura in cui noi comprendiamo per suo mezzo le cose in essa significate e non in quanto comprendiamo le parole o la lingua o i discorsi mediante i quali tali cose vengono espresse. Si dimostrerebbe inoltre che i libri in cui sono contenuti ottimi insegnamenti ed ottimi argomenti, in qualunque lingua e presso qualunque popolo siano stati scritti, sono sacri in ugual misura. Una considerazione può farsi comunque a questo proposito: questi capitoli, pur essendo stati scritti in caldeo, non sono tuttavia meno sacri del resto della Bibbia.

Il modo in cui a questo libro di *Daniele* si ricongiunge il primo libro di *Esdra* lascia facilmente riconoscere la mano di uno stesso autore, il quale continua l'esposizione degli avvenimenti occorsi ai Giudei dalla prima loro cattività in poi. Al libro di *Esdra* si collega (per me è cosa fuori di dubbio) il libro di *Ester*, poiché l'attacco iniziale di questo

libro non può riconnettersi ad alcun altro scritto. Non si deve credere poi che si tratti dell'opera di Mardocheo, poiché nel capitolo IX, 20-22 il redattore, persona diversa da Mardocheo, racconta che Mardocheo scrisse delle lettere e riferisce il loro contenuto; poi in *ibid.*, 31 narra come la regina Ester abbia regolato con un suo decreto la celebrazione della festività «delle sorti» (*Purim*) e come tutto ciò sia stato riportato per iscritto in un libro, cioè (secondo il significato che l'espressione ha in ebraico) in un libro noto a tutti in quel tempo (cioè nel tempo in cui fu composto questo libro di *Ester*): tale libro, lo ammette Aben Hezra e sono obbligati ad ammetterlo tutti, è andato perduto insieme ad altri. Infine, per il resto della storia di Mardocheo, l'autore rimanda alla *Cronaca dei Re di Persia*. È pertanto fuor di dubbio che anche questo libro sia opera dello stesso storico che narrò i fatti di Daniele e di Esdra.

Lo stesso dicasi per il libro di *Neemia* poiché esso è chiamato «secondo di Esdra». Sostengo dunque che questi quattro libri e cioè: *Daniele*, *Esdra*, *Ester* e *Neemia* sono stati scritti da un medesimo compilatore; chi poi egli sia stato, non sono in grado nemmeno di sospettarlo. È tuttavia possibile sapere da quali fonti questo compilatore, chiunque egli sia stato, attinse notizia di questi fatti e forse anche trascrisse per la maggior parte questi racconti. Basterà infatti notare che i sommi magistrati, ossia i principi giudei, nel periodo del secondo Tempio disponevano, come i re giudei nel periodo del primo Tempio, di scribi, cioè di cronisti incaricati di redigere in ordine cronologico gli annali (cioè a dire le cronache). Nei libri dei *Re* sono infatti citate qua e là le *Cronache* ovvero gli annali dei *Re* e in *Neemia*, XII, 23 e quindi in *1° Maccabei*, XVI, 24 sono citati gli annali dei principi e dei sacerdoti del periodo del secondo Tempio; queste opere sono da identificarsi senza dubbio con il libro (vedi *Ester*, IX, 31) contenente l'editto di Ester e gli scritti di Mardocheo, libro di cui più sopra parlammo e che, come abbiamo detto seguendo il parere di Aben Hezra, andò perduto.

Da tale libro, dunque, sembra che sian state tolte o trascritte tutte le narrazioni contenute nei libri che stiamo esaminando; infatti il loro autore non cita nessun'altra fonte né abbiamo notizia di qualche altro testo la cui autorità fosse comunemente riconosciuta. D'altra parte detti libri non possono essere stati scritti né da Esdra, né da *Neemia*, poiché tale paternità è esclusa da *Neemia*, XII, 10 e 11 ove è riportata la genealogia del sommo pontefice Giosuè fino a Iaddua, il sesto pontefice dopo Giosuè, quello cioè che andò incontro ad Alessandro Magno quando questi aveva ormai assoggettato quasi tutto l'impero persiano (vedi Giuseppe, *Antichità*, XI, 8[, 322]); ovvero, come dice Filone nel libro *Delle Epoche*, colui che fu il sesto ed ultimo pontefice del periodo della dominazione persiana. Ancor più chiaro a questo

stesso proposito è *Neemia, ibid.*, 22: «I Leviti — dice lo storico — dei tempi di Eliasib, di Ioiada, di Ioanam e di Iddo furono iscritti sul regno di Dario il persiano», iscritti, vale a dire inseriti nelle cronache. E non credo che qualcuno voglia sostenere che Esdra o Neemia siano vissuti così a lungo da sopravvivere a quattordici re persiani; infatti Ciro fu il primo di quei re a concedere ai Giudei il permesso di ricostruire il Tempio; da quel momento fino al tempo di Dario, quattordicesimo ed ultimo re dei Persiani, si contano oltre duecentotrent'anni.

Non dubito pertanto che questi libri siano stati scritti molto tempo dopo la restaurazione del culto del Tempio operata da Giuda Maccabeo, tanto più che proprio in quel tempo venivano diffusi falsi libri di Daniele, di Esdra, di Ester da parte di certuni, senza dubbio appartenenti alla setta dei Sadducei, con intenzioni disoneste. Infatti i Farisei, per quanto io sappia, non accolsero mai come sacri quei libri. E sebbene nel cosiddetto «Quarto libro di Esdra» si trovino alcune favole che si leggono anche nel Talmud, tuttavia non per questo si devono attribuire quei libri ai Farisei, perché non c'è nessuno di loro, tranne i più sciocchi, che non creda che quelle favole siano state aggiunte al Talmud da qualche ciurmatore. Giungo anche a credere che ciò sia opera di persone che intendevano con questo attirare sulla tradizione farisaica il disprezzo di tutti. Può anche darsi che quei falsi libri siano stati scritti e pubblicati in quel momento per dimostrare al popolo che le profezie di Daniele s'erano compiute e per rinsaldarne con tal mezzo quella devozione che, in un momento tanto calamitoso, avrebbe rinfrancato la speranza in un avvenire migliore e nella futura salvezza.

Sebbene questi libri che abbiamo cominciato ad esaminare siano così recenti e così tardi come abbiām detto, molti errori tuttavia vi penetrarono, errori dovuti, se non m'inganno, alla fretta dei copisti. Anche in questi infatti, così come in tutti gli altri, si trovano molte note marginali (di cui abbiamo discusso nel capitolo precedente) ed oltre a ciò anche alcuni passi che, come ora dimostrerò, non si possono spiegare se non tenendo conto della fretta di cui ho parlato. Prima però di trattare quest'ultimo argomento desidero notare che, se dobbiamo ammettere coi Farisei che le lezioni marginali di questi libri risalgono all'età dei loro autori, saremo necessariamente costretti ad affermare che gli autori stessi, ammesso che siano stati più d'uno, apposero quelle annotazioni perché a loro volta non trovarono scritte con sufficiente esattezza le cronache donde trassero le note stesse, e che, nonostante l'evidenza di certi errori, essi non osarono correggere ciò che i loro antenati avevano scritto. Su questo argomento non occorre soffermarsi a lungo anche qui.

Venendo dunque all'esame delle manchevolezze del testo, in *Esdra*,

Il si sono introdotti non so quanti errori; infatti al versetto 64 è dato il totale complessivo di coloro che in tutto il capitolo sono elencati e contati a singoli gruppi e tale totale generale è di 42.360; invece la somma dei conteggi parziali non dà che 29.818. L'errore dunque o è nel totale generale o è nelle somme parziali. Ma il totale generale è da ritenersi tramandato senza alterazioni, perché tutti indubbiamente dovettero ritenerlo a memoria, come cosa importante da ricordare, mentre per le somme parziali non può dirsi altrettanto; pertanto un errore introdottosi nel totale generale sarebbe stato subito notato da tutti e quindi facilmente corretto. La prova di ciò è data da *Neemia*, VII, dove il capitolo di Esdra in questione (detto Epistola della Genealogia) è trascritto (che lo sia è espressamente indicato dal versetto 5 dello stesso capitolo di *Neemia*). Il totale generale corrisponde qui a quello del libro di *Esdra*, mentre le somme parziali sono gravemente discordanti, essendo alcune superiori ed altre inferiori a quelle che si trovano in *Esdra*, e danno un totale di 31.089. È quindi certo che tanto nel libro di *Esdra* quanto in quello di *Neemia* si sono introdotti diversi errori limitatamente alle somme parziali.

Dal canto loro i commentatori, nel tentativo di mettere accordo tra queste così evidenti contraddizioni, immaginano, ciascuno secondo le forze del proprio ingegno, tutte le spiegazioni possibili. Così facendo, mettendosi cioè in adorazione davanti alle lettere ed alle parole della Scrittura, non fanno altro che esporre al disprezzo, come sopra abbiamo ricordato, gli autori dei libri sacri, fino al punto di presentarli come incapaci di esprimersi e di ordinare gli argomenti delle loro narrazioni. In ultima analisi, in questo modo non si fa che rendere oscuro ciò che di chiaro è nella Scrittura, poiché, ammessa la liceità del loro modo di interpretare la Scrittura, non esisterebbe più in essa un solo discorso sul cui effettivo significato non si possano sollevare dubbi. Ma non c'è ragione di trattenerci più a lungo su questo punto; sono del resto convinto che, se esistesse uno storico disposto ad imitare il modo di procedere che costoro, nella loro devozione, non esitano a concedere agli autori della Bibbia, questo storico incorrerebbe nelle svariate sarcastiche critiche mosse da loro stessi.

Se poi essi giudicano blasfemo chi afferma che la Scrittura contiene in qualche passo degli errori, con che nome allora dovrò io chiamare proprio loro, che introducono nella Scrittura ogni invenzione che a loro piaccia, che presentano in modo tanto perfido gli autori sacri da far credere che essi non sapessero esprimersi e ordinare gli argomenti, che negano la perspicuità e l'evidenza dei significati della Scrittura? Non è forse tra le cose più evidenti nella Scrittura che Esdra e i suoi compagni nell'epistola della Genealogia, riprodotta nel secondo capitolo del libro che va sotto il suo nome, abbiano inteso computare, attraverso le somme parziali, il numero complessivo di coloro che

partirono alla volta di Gerusalemme, dal momento che è reso conto non solo del numero di quelli che poterono indicare la loro genealogia, ma anche di quelli che non furono in grado di farlo? Non è forse tra le cose più evidenti che Neemia (*Neemia*, VII, 5) abbia semplicemente trascritto questa stessa epistola? Perciò, chi cerca altra spiegazione di questo non fa altro che negare la verità del significato della Scrittura e di conseguenza negare la Scrittura stessa. E, se pensano di dar prova di devozione adeguando l'uno all'altro i passi della Scrittura, davvero ridicola è una devozione nel cui nome si adeguano i passi chiari a quelli oscuri, i passi corretti a quelli errati, i passi sani a quelli corrotti! Non li chiamerò per questo blasfemi, Dio non voglia!, ammesso che non abbiano maligne intenzioni: l'errare è umano. Ritorno ora a quanto mi ero proposto.

Oltre a quelli che è necessario ammettere nelle somme parziali dell'Epistola della genealogia di Esdra e di Neemia, molti altri errori si notano anche nei nomi delle famiglie che compaiono sia nelle genealogie stesse, sia nelle narrazioni, sia poi, c'è da temerlo, persino nelle profezie. Infatti la profezia di *Geremia*, XXII[, 24 sgg.] che riguarda Conia, e soprattutto le parole dell'ultimo versetto, non sembrano accordarsi affatto con la storia di Conia (vedi 2° Re, fine [= XXIV, 8 sgg.]; *Geremia*, fine [= LII, 31 sgg.]; 1° *Paralipomeni*, III, 17-19); né si vede come si poté dire di Sedecia, cui furono cavati gli occhi tosto che vide uccisi i propri figli, «morirai in pace, ecc.» (vedi *Geremia*, XXXIV, 5). Se dobbiamo interpretare le profezie spiegandole con i fatti avvenuti, dovremmo mutare questi due nomi e sostituire a Sedecia Conia e viceversa. Ma questo scambio sarebbe troppo arrischiato e pertanto preferisco lasciare la questione come insolubile, soprattutto perché, se qui c'è errore, questo va attribuito non ad una scorrettezza degli esemplari che lo storico ha usato, ma allo storico stesso.

Per quanto riguarda tutti gli altri errori cui accennavo, non ritengo di doverne dar conto, perché ciò sarebbe troppo tedioso per i lettori. Del resto altri già li notò, come Rabbi Selomo⁶ il quale, a causa delle evidentissime contraddizioni rilevate nelle genealogie sopra riferite, fu costretto ad esprimersi così (vedi i suoi commentarii in 1° *Paralipomeni*, VIII): «*Esdra* (che egli ritiene autore dei libri dei *Paralipomeni*) chiama i figli di Beniamino con nomi diversi e dà di lui una genealogia diversa da quella che abbiamo nel libro della *Genesi*; infine indica in modo diverso da *Giosuè* la maggior parte delle città dei Leviti. Queste diversità dipendono dalla discrepanza degli originali che *Esdra* aveva trovato». E poco sotto: «Le genealogie di Gabaan e di altri sono trascritte due volte e in modo diverso poiché *Esdra* trovò di ciascuna genealogia più epistole genealogiche redatte in modo diverso. Nel trascriverle egli seguì la versione della maggioranza degli

esemplari, ma quando le versioni diverse raccoglievano il consenso di un pari numero di esemplari, Esdra trascrisse entrambe le versioni». Facendo tali osservazioni Rabbi Selomo viene ad ammettere che questi libri furono trascritti da originali non abbastanza corretti, né abbastanza sicuri. Molto spesso poi gli stessi commentatori, proprio mentre si sforzano di mettere d'accordo i diversi passi, non fanno altro che mettere in evidenza le cause degli errori; infine penso che nessuna persona capace di retto giudizio vorrà credere che gli storici sacri abbiano deliberatamente scritto in modo tale da apparire frequentemente in contraddizione con se stessi.

Si potrà forse obiettare che con questo metodo io sovverto completamente la Scrittura, giacché in tal modo ognuno può, a proposito di qualunque passo, sollevare il sospetto della scorrettezza. Al contrario, io ho dimostrato che con questo metodo salvaguardo la Scrittura, impedendo che i passi chiari e non viziati vengano artificiosamente accordati con quelli corrotti sì da venir corrotti a loro volta; del resto il fatto che alcuni passi siano corrotti non rende lecito estendere a tutti questo stesso sospetto: non è mai esistito infatti un libro senza errori, ma non per questo si è mai sospettato che i libri fossero sempre scorretti, soprattutto quando il discorso è nel complesso chiaro e quando si può cogliere facilmente il pensiero dell'autore. Metto fine così a quella serie di osservazioni che mi ero proposto di formulare circa la storia dei libri dell'Antico Testamento.

Da quanto ho sopra esposto possiamo concludere che anteriormente al periodo dei Maccabei non esistette alcun canone di libri sacri e che i libri a noi pervenuti furono scelti da un più numeroso complesso ed accolti nel canone per l'esclusivo arbitrio dei Farisei del secondo Tempio, di quelli stessi cioè che istituirono anche le formule delle preghiere. Pertanto chi intende dimostrare l'autorità della Sacra Scrittura è obbligato a dimostrare l'autorità dei singoli libri; il carattere divino di uno di essi non basta a provare la divinità di tutti; altrimenti si dovrebbe stabilire che il consesso dei Farisei non potè commettere errori nella scelta di questi testi, il che nessuno mai riuscirà a provare. A sostenere la tesi che furono i soli Farisei a scegliere e ad accogliere nel canone i libri dell'Antico Testamento, sono di necessità indotto da questo motivo: in *Daniele*, ultimo capitolo, 2 [= XII, 2] è predetta la resurrezione dei morti, negata dai Sadducei; inoltre gli stessi Farisei nel Talmud danno precisa indicazione di questa loro opera di scelta. Infatti nel *Trattato del Sabato*, capitolo secondo, foglio 30, pag. 2 è detto: «Disse Rabbi Jehuda chiamato Rabbi: "Gli esperti chiesero che si tenesse celato il libro dell'Ecclesiaste perché le sue parole sono in contraddizione con le parole della legge. (N.B. col libro della legge di Mosè). Perché dunque non lo tennero celato? Perché esso comincia secondo la legge e finisce secondo la

legge”». E poco dopo: «Chiesero che si tenesse nascosto anche il libro dei Proverbi, ecc.». E infine (*ibid.Gap. I, foglio 13, pag. 2*): «Ricorda dunque per la sua benignità quell'uomo che ebbe nome Neghunjia figlio di Hiskia! Perché, se non fosse stato per lui, sarebbe rimasto celato il libro di Ezechiele, in quanto le sue parole contraddicevano alle parole della legge, ecc.».

Da queste indicazioni si evince nel modo più chiaro che gli esperti della legge si riunirono in consiglio per decidere quali libri si dovessero accettare come sacri e quali si dovessero escludere dal canone. Perciò, chi vuole essere certo dell'autorità di tutti i libri, dovrà di nuovo prendere una decisione procedendo ad un accurato esame di ciascheduno. Sarebbe ora tempo di iniziare con lo stesso metodo anche l'indagine dei libri del Nuovo Testamento, ma, poiché so che ciò è già stato fatto da uomini versati nelle scienze e particolarmente esperti nelle lingue, e poiché io non posseggo una conoscenza della lingua greca tanto perfetta da permettermi una simile impresa e, infine, poiché non ci sono pervenuti gli esemplari dei libri redatti in lingua ebraica, per tutti questi motivi preferisco rinunciare. Credo tuttavia di dover fare alcune osservazioni che più direttamente si riportano al mio intento. Su ciò si veda il capitolo seguente.

a. A questo proposito nasce un sospetto (se sospetto può chiamarsi ciò che è certo), provocato dalle conclusioni tratte dalla genealogia del re Ieconia che si trova in *1° Paralipomeni*, III, [17 sgg.] e si estende fino ai figli di Elioenai da lui tredicesimi di grado (in linea diretta): si noti inoltre che Ieconia non aveva figli, quando fu posto in catene, ma sembra che abbia generato (due) figli in carcere, come si può congetturare dai nomi che impose loro. Avrebbe anche avuto dei nipoti, per quanto si può ancora congetturare dai loro nomi, dopo che fu liberato dal carcere; pertanto *Pedaia* (che significa: *Dio liberò*), che nel sopracitato capitolo è detto essere stato (il padre di Zorobabele), nacque nel trentasettesimo o nel trentottesimo anno della prigionia di Ieconia, cioè trentatré anni prima che il re Ciro concedesse il perdono ai Giudei. Di conseguenza Zorobabele, che Ciro aveva posto a capo dei Giudei, sembra che non avesse più di tredici o al massimo quattordici anni in quel tempo. Ma ho preferito non far cenno a questo problema per motivi che la gravità della situazione non permette di spiegare. Per gli uomini saggi, tuttavia, questa indicazione può bastare. E se vorranno leggere con un po' di attenzione l'intero elenco della stirpe di Ieconia, riportata in *1° Paralipomeni*, III, 17 sgg., fino alla fine del capitolo, e confrontare il testo ebraico con la versione cosiddetta dei Settanta², potranno scoprire senza difficoltà che questi libri furono ricostituiti dopo la seconda restaurazione di Gerusalemme compiuta da Giuda Maccabeo, cioè in un periodo in cui i discendenti di Ieconia avevano perduto il principato, e non prima. (Annotazione XXI).

1. Qui e a pag. 580 è citata la testimonianza di Filone Alessandrino (1 secolo d. C.), filosofo giudeo ellenizzato, autore di molti importanti scritti esegetico-allegorici

sull'A. T. Ma invano si cercherebbero nelle opere a noi giunte di Filone le testimonianze invocate da Spinoza. In realtà Spinoza, che non era esperto della lingua greca, cade a questo proposito in una ingenuità, considerando opera autentica di Filone il falso del dotto umanista Annio (o Nanni) da Viterbo (Viterbo 1432 - Roma 1502). Costui infatti nell'opera *Antiquitatum variarum volumina XVII* (1489) riunì varie cronologie riguardanti la storia dei popoli antichi, frutto in realtà della propria fantasia, attribuendole ad antichi autori. Tra queste cronologie, in latino e commentate dallo stesso inventore, figura anche un *Liber Temporum* di Filone, che Filone non scrisse mai. Nel xvi e xvn secolo vari furono i filologi che confutarono i falsi di Nanni da Viterbo; ma evidentemente Spinoza non era al corrente della questione. Comunque nel libro XIV dell'opera di Nanni (al foglio XCIX pag. 1 e 2 della seconda edizione, quella che abbiamo potuto consultare) si leggono i due passi ai quali allude Spinoza, e cioè: 1) *Sex annis sequentibus tunc editus Mizmor* (salmo) *octogesimus septimus* (cioè il Salmo LXXXVIII del testo ebraico, dove, al v. 9 è detto: «sono carcerato e non posso uscire») *in fine autem septimi anni Evilmerrodach* (vedi 2° Re, XXV, 27) *eductum Ioakim de carcere in honore habuit eumque populus Heri cognominavit quia lucerna David, quae timebatur extincta, illuxerit et Mizmor octogesimus octavus* (cioè il Salmo LXXXIX ove si celebra la gloria di Dio) *editus est ad gratiarum actionem*. 2) *Ultimus sub Persis fuit sextus pontifex Iaddua annis decem*.

2. Si tratta della traduzione dell'Antico Testamento in greco, eseguita in Alessandria d'Egitto dal 111 al 1 secolo a. C. Essa è importantissima, sia perché ci conserva un canone molto più ampio di quello in seguito accettato dagli Ebrei (il cosiddetto Canone Alessandrino comprendente, oltre ai libri deuterocanonici, anche i seguenti: Esra I; Maccabei III e IV; le Odi di Salomone, Susanna, Bel et Draco), sia perché fu condotta su un testo in molti punti diverso da quello in seguito raccolto dai masoreti, più antico e in parte confermato dai ritrovamenti papirologici moderni. Il nome di Settanta (LXX) ha origine dalla leggenda secondo la quale, per incarico di Tolomeo II, settantadue dotti ebrei avrebbero tradotto il *Pentateuco* in settantadue giorni e ognuno per proprio conto. Le settantadue versioni sarebbero risultate identiche e perciò sarebbero state considerate ispirate dallo Spirito Santo.

3. La Bibbia Concordata traduce: «La parola del Signore fu indirizzata ad Ezechiele...».

b. Perciò nessuno avrebbe potuto sospettare che la sua profezia fosse in contraddizione con la predizione di Geremia, come invece tutti credettero, secondo il racconto di Giuseppe, finché compresero a fatti avvenuti che entrambi avevano predetto il vero. (Annotazione XXII).

4. Con «caldeo» si intenda «aramaico», lingua assai diffusa e, per così dire, «internazionale» dalla fine dell'età anteriore a Cristo in poi, parlata dagli Ebrei, Siri, Babilonesi ecc. In effetti *Daniele*, II, 4 - VII, 8 è scritto in aramaico.

c. È lo stesso storico che conferma (I, 1) la derivazione della maggior parte di questo libro da un libro scritto da Neemia. Ma è indiscutibile che la narrazione contenuta in VIII - XII, 26 e gli ultimi due versetti del capitolo XII, inseriti parenteticamente tra le parole di Neemia, siano un'aggiunta dello stesso storico vissuto dopo Neemia. (Annotazione XXIII).

d. A meno che non significhi «al di là di», si tratta di un errore del copista che scrisse ['al] = su, al posto di ['ad] = fino a.

e. Esdra fu zio materno del primo sommo pontefice Giosuè (vedi *Esdra*, VII, 1 e 1° *Paralipomeni*, VI, 13-15) e partì da Babilonia alla volta di Gerusalemme insieme a Zorobabele (vedi *Neemia*, XII, 1). Sembra però che, quando s'accorse che la situazione in Giudea si aggravava, sia ritornato a Babilonia, così come, secondo

Neemia, I, 2, anche altri fecero. Colà rimase fino al tempo in cui salì al trono Artaserse e quindi, ottenuto ciò che desiderava, partì per la seconda volta verso Gerusalemme. Anche *Neemia* s'era recato a Gerusalemme insieme a Zorobabele, al tempo di Ciro (vedi *Esdra*, II, 2 e 63 da confrontarsi con *Neemia*, X, 2 e XII, 1). Infatti la traduzione di *Hatirschata* in «inviato» data dagli interpreti non è sostenuta da nessun esempio, mentre è cosa sicura che ai Giudei che dovevano frequentare la corte s'imponevano dei nomi nuovi. Così Daniele era chiamato Baltassar, Zorobabele Sassabasar (vedi *Daniele*, I, 7; *Esdra*, I, 8; V, 14) e *Neemia* Atersata. Però, dato il suo incarico, lo salutavano col nome di [pèham] ossia «procuratore o governatore» (vedi *Neemia*, V, 14 e XII, 26). (È dunque fuori dubbio che Atersata è un nome proprio come Asalefuni, Soboda (1° *Paralipomeni*, IV, 3 e 8), Aloes (*Neemia*, X, 25) e così via). (Annotazione XXIV).

5. I Sadducei costituirono il partito politico (11 secolo a. C.) filo-ellenista opposto a quello nazionalista dei Farisei. Nel campo religioso i Sadducei respingevano la tradizione orale e riconoscevano valore solo alla legge scritta. Non accettavano perciò le credenze nella resurrezione, nell'immortalità dell'anima, ecc. accolte dai Farisei.

6. Shelomo ben Yshaaq (Troyes 1040-1105), detto Salomone Isaacide, fu dottore ebreo e commentatore dell'Antico Testamento e del Talmud.

f. La cosiddetta Grande Sinagoga⁷ non ebbe inizio se non dopo la conquista macedone dell'Asia. L'affermazione di Maimonide, di Rabbi Abramo ben Davide⁸ e di altri, secondo i quali furono presidenti di questo consesso *Esdra*, *Daniele*, *Neemia*, *Aggeo*, *Zacaria*, ecc., è invenzione ridicola e non si sostiene su alcun fondamento, ma solo sulla tradizione rabbinica, secondo la quale il regno persiano non sarebbe durato più di trentaquattro anni! Gli autori citati non posseggono altri elementi che questo, per provare che le decisioni di codesta Grande Sinagoga o Sinodo, tenuta dai soli Farisei, (non riconosciuti dai Sadducei), derivano dai profeti, i quali, a loro volta, le avevano ricevute da altri profeti e così via risalendo fino a Mosè, il quale le avrebbe ricevute da Dio e tramandate ai posteri oralmente e non per iscritto. Ma lasciamo pure che i Farisei credano in questo con quell'ostinazione che è loro solita: gli uomini assennati e saggi, conoscendo le cause che portano ai concili e ai sinodi, nonché le controversie tra Farisei e Sadducei, potranno facilmente immaginare i motivi che portarono alla convocazione di quella grande Sinagoga o Concilio. È comunque assodato che a quel concilio i profeti non furono presenti e che le decisioni dei Farisei — decisioni che essi chiamano tradizione — (su cui s'è fatto tanto chiasso), traggono la loro autorità da quello stesso concilio. (Annotazione XXV).

7. Vedi annotazione XXXVIII, pag. 677. Secondo la tradizione rabbinica, *Esdra* avrebbe fondato la grande sinagoga, cioè un collegio di sapienti ai quali sarebbe pervenuta fin da Mosè la tradizione orale giudaica. Questo collegio avrebbe avuto il controllo sulla vita religiosa degli Ebrei e, infine, sulla costituzione del canone dei testi sacri.

8. Abraham ben Dawid ha-Lewi (Toledo 1110-1180) storico e filosofo ebreo spagnolo, oltre ad un'opera filosofica in arabo, in cui concilia aristotelismo e giudaismo, scrisse *L'Ordine della Tradizione* (Seder ha-qabbalah), cioè una storia del giudaismo e della tradizione rabbinica. Quest'opera, nonostante lo scarso valore critico, fu fondamentale per la storiografia giudaica successiva.

CAPITOLO XI

GLI APOSTOLI SCRISSERO LE LORO EPISTOLE IN QUALITÀ DI APOSTOLI E DI PROFETI O IN QUALITÀ DI DOTTORI? FUNZIONE DEGLI APOSTOLI.

Chi legga il Nuovo Testamento non può non convincersi che gli apostoli siano stati dei profeti. Ma poiché i profeti non sempre, anzi molto raramente, parlavano esprimendo qualcosa che era stato loro rivelato (l'abbiamo dimostrato alla fine del primo capitolo), possiamo chiederci se gli apostoli abbiano scritto le loro *Epistole* in qualità di profeti secondo una rivelazione e dietro espresso incarico, come fecero Mosè, Geremia ed altri, o se invece le abbiano scritte a titolo personale e in qualità di dottori. E invero la duplice possibilità di interpretare le epistole degli apostoli come opere di profeti oppure come opere di dottori trova principale sostegno nella *1ª Epistola ai Corinzi*, XIV, 6 dove Paolo accenna a due generi di predicazione, dei quali l'uno è conforme alla rivelazione, l'altro alla conoscenza.

Se però si considera lo stile, si troverà che quello delle epistole è molto diverso da quello delle profezie. Infatti i profeti eran soliti attestare continuamente che la loro parola dipendeva da un comando di Dio, usando le formule: «Così dice Dio», «Dice il Dio degli eserciti», «Decreto di Dio», ecc. Quest'uso non sembra essere stato seguito solo in occasione dei discorsi che i profeti tenevano in pubblico, ma anche nelle epistole contenenti le rivelazioni, come risulta da quella scritta da Elia a Ioram (vedi *2º Paralipomeni*, XXI, 12), la quale inizia appunto: «Così dice Dio». Nelle epistole degli apostoli invece non leggiamo nulla di simile, anzi nella *1ª Epistola ai Corinzi*, VII, 40 Paolo parla a titolo personale. In numerosi altri passi si trovano ancora espressioni che tradiscono il dubbio e la perplessità, come (*Epistola ai Romani*, III, 28) «pensiamo dunque»^a e (*ibid.*, VIII, 18) «io infatti credo» e molte altre simili. Si trovano ancora altre espressioni del tutto aliene dal tono autoritario dei profeti, come «e questo lo dico io, nella mia qualità di debole creatura, non per comando»¹ (vedi *1ª Epistola ai Corinzi*, VII, 6) e «do questo consiglio come lo darebbe un uomo, poiché per grazia di Dio è degno di fiducia»² (vedi *Ibid.*, VII, 25) e così molte altre; e si noti che quando Paolo, nel capitolo suddetto, dice di essere o di non essere investito del mandato cioè dell'ordine di Dio, non intende il mandato o l'ordine comunicato da Dio alla propria persona, ma vuol solo indicare quegli insegnamenti che Cristo impartì ai suoi discepoli sulla montagna.

Inoltre se si considera anche il modo in cui gli apostoli professano in queste epistole la dottrina evangelica, si vedrà che anche per questo riguardo gli apostoli si comportano molto diversamente dai profeti. Gli apostoli, infatti, procedono sempre ragionando e così mostrano non di formulare profezie, ma di discutere; le profezie invece contengono semplici dogmi e comandi e in esse, per così dire, chi parla è Dio, il quale non procede per ragionamenti, ma decreta in virtù del potere assoluto che è proprio della sua natura. Inoltre l'autorità del profeta non può ammettere un discorso razionale, perché chi vuol confermare i propri dogmi mediante l'argomentazione con questo stesso li sottopone al giudizio personale di ciascuno. Questo sembra appunto fare Paolo che, procedendo per ragionamenti, dice nella *1ª Epistola ai Corinzi*, X, 15: «Io parlo a voi come ad uomini sapienti, giudicate dunque voi quello che io dico».

Si deve infine aggiungere che i profeti, come ho mostrato nel primo capitolo, percepivano i contenuti delle rivelazioni non per virtù del lume naturale, cioè non mediante il ragionamento. E per quanto possa sembrare che nei cinque libri del *Pentateuco* si giunga talora ad affermazioni conclusive tramite illazioni, tuttavia, a ben considerarle, si capirà che quelle illazioni non possono essere assunte come argomentazioni perentorie. Per esempio, il discorso che Mosè in *Deuteronomio*, XXXI, 27 rivolse agli Israeliti: «Se, finché io vissi con voi, foste ribelli contro Dio, molto più lo sarete dopo la mia morte», non va affatto inteso nel senso che Mosè mirasse a convincere gli Israeliti, mediante ragionamento, che essi, dopo la sua morte, si sarebbero necessariamente allontanati dal vero culto di Dio; si tratterebbe infatti di una falsa argomentazione e la Scrittura stessa potrebbe dimostrarla tale; tanto è vero che gli Israeliti perseverarono con costanza nel loro culto sia nei tempi di Giosuè e degli anziani vissuti a lungo dopo di lui, e, in seguito, anche ai tempi di Samuele, ai tempi di Davide, di Salomone, ecc. Quelle parole di Mosè hanno dunque un valore essenzialmente morale; con esse il profeta esprime la sua predizione in modo retorico e con tutta la vivacità con cui gli riusciva di immaginare la futura ribellione del popolo.

Se sostengo che Mosè ha parlato non a titolo personale, per rendere verisimile al popolo la sua predizione, ma in qualità di profeta e in virtù di una rivelazione, ciò è dovuto al fatto che al versetto 21 dello stesso capitolo si narra che Dio, sebbene con parole diverse, rivelò a Mosè proprio questa futura ribellione. Ora, non sarebbe stato certamente necessario che Mosè venisse convinto di questa predizione e di questo decreto di Dio con ragionamenti verisimili; era necessario invece, secondo quanto abbiamo mostrato nel primo capitolo, che egli si rappresentasse nell'immaginazione tale predizione in modo vivido; e ciò non poteva meglio riuscire che immaginando come futura quella

riottosità del popolo che egli stesso aveva di già constatata. In modo simile vanno intesi tutti i ragionamenti di Mosè che si trovano nel *Pentateuco*; essi non si attengono a procedimenti razionali, ma rappresentano semplicemente delle formule con cui Mosè esprimeva più efficacemente e immaginava con maggior vivacità i decreti di Dio.

Non intendo con questo negare in maniera assoluta che i profeti abbiano potuto procedere con argomentazioni partendo dalla rivelazione; sostengo solo che quanto più rigoroso è il loro argomentare, tanto più la conoscenza da essi posseduta del contenuto della rivelazione si avvicina alla conoscenza naturale. Perciò la conoscenza soprannaturale posseduta dai profeti si riconosce soprattutto dal fatto che essi enunciano semplicemente i dogmi o comandi o giudizi; e proprio per questo Mosè, che fu profeta sommo, non si esprime mai in forma di rigorosa argomentazione. Non posso invece in alcun modo ammettere che le lunghe deduzioni ed argomentazioni di Paolo, quali troviamo nell'*Epistola ai Romani*, siano state scritte in virtù di una rivelazione soprannaturale.

Tanto lo stile delle espressioni, dunque, quanto il modo di discutere degli apostoli indicano con assoluta evidenza che le *Epistole* furono composte non in base ad una rivelazione e ad un ordine divino, ma solamente in conformità con la naturale facoltà di giudizio degli apostoli stessi. Pertanto esse non contengono null'altro che fraterni suggerimenti presentati con discrezione (in modo ben diverso si imponeva l'autorità dei profeti), come appare ad esempio da quella formula con cui Paolo si scusa in *Epistola ai Romani*, XV, 15: «Ho scritto a voi, o fratelli, un po' arditamente». Alla medesima conclusione si perviene partendo dalla considerazione che in nessun passo si legge che gli apostoli ricevettero l'ordine di scrivere; a loro fu solo comandato di predicare, dovunque andassero, e di confermare coi segni le proprie parole. Infatti, per convertire i popoli alla religione e per confermarli in essa, erano assolutamente necessari la loro presenza e quei segni, come accenna Paolo nell'*Epistola ai Romani*, I, 11 in forma molto esplicita: «Perché egli dice — desidero ardentemente di vedervi, per farvi partecipi del dono dello Spirito sì da essere fortificati».

Si potrebbe a questo punto obiettare che con lo stesso ragionamento potremmo finire con il concludere che gli apostoli non abbiano neppure predicato in qualità di profeti; infatti essi non si recavano a predicare nei diversi luoghi dietro un espresso comando, come avevano fatto un tempo i profeti. Nell'Antico Testamento leggiamo che Giona andò a predicare a Ninive, ma leggiamo anche che egli fu colà mandato espressamente e che gli fu rivelato ciò che avrebbe dovuto predicarvi. Così pure a proposito di Mosè si narra spesso che egli partì per l'Egitto come inviato da Dio e nello stesso tempo si dà

conto di ciò che avrebbe dovuto dire al popolo d'Israele e al re Faraone e dei segni che avrebbe dovuto loro mostrare a garanzia delle proprie parole. Isaia, Geremia ed Ezechiele ricevono espressamente l'ordine di predicare agli Israeliti. Infine la Scrittura attesta che ogni profeta ricevette di volta in volta da Dio i contenuti della propria predicazione. La stessa cosa non è detta, invece, tranne rare eccezioni, nel Nuovo Testamento, quando si narra che gli apostoli si recavano a predicare nei diversi luoghi; troviamo piuttosto alcuni accenni da cui esplicitamente risulta che gli apostoli sceglievano di loro iniziativa i luoghi in cui recarsi a predicare; vedasi per esempio la famosa discussione, che giunse a diventare dissidio, tra Paolo e Barnaba, su cui vedi *Atti degli Apostoli*, XV, 37, 38, ecc. E che spesso abbiano anche tentato di recarsi in qualche luogo, ma non vi siano riusciti, lo attesta Paolo nell'*Epistola ai Romani*, I, 13, dove dice: «Molte volte mi ero proposto di venire da voi ora e ne sono stato impedito» e in XV, 22: «Perciò fui spesso impedito di venire da voi». Infine nella *1ª Epistola ai Corinzi*, ultimo capitolo, 12 dice: «Quanto al fratello mio Apollo, l'ho molto pregato di venire da voi coi fatelli, ma egli non aveva assolutamente voglia di venire da voi; quando ne avrà l'opportunità ecc.».

Perciò sia dalle espressioni che qui ho esaminato, sia dalla contesa sorta tra gli apostoli, sia dalla mancanza di testimonianze della Scrittura (testimonianze che non mancano per i profeti antichi) circa il mandato divino, ottemperando al quale gli apostoli di volta in volta si sarebbero recati a predicare in qualche luogo, dovrei concludere che gli apostoli, anche quando predicavano, si presentavano come dottori e non come profeti. Senonché questo problema sarà facilmente risolto non appena si consideri la differenza tra la vocazione degli apostoli e quella dei profeti dell'Antico Testamento. A questi ultimi infatti, chiamati a predicare e a profetare non a tutti i popoli, ma solo ad alcune particolari nazioni, era necessario un espresso e particolare mandato per ognuna di quelle nazioni; gli apostoli, invece, furono chiamati a predicare a tutti in generale e a convertire tutti gli uomini alla religione. Dovunque andassero, dunque, essi eseguivano il mandato di Cristo, né era loro necessario, prima di partire, ricevere la rivelazione dei contenuti della loro predicazione; essi erano insomma i discepoli di Cristo, ai quali Cristo stesso aveva detto: «Ma quando sarete posti nelle loro mani, non preoccupatevi di come parlerete, né di ciò che dovrete dire; infatti in quel momento vi sarà suggerito ciò che dovrete dire ecc.» (vedi *Matteo*, X, 19, 20). La nostra conclusione è dunque la seguente: solo di ciò che predicarono a viva voce e nello stesso tempo confermarono coi segni (vedasi quanto ho detto all'inizio del secondo capitolo) gli apostoli ebbero conoscenza in virtù di una particolare rivelazione; invece, quello che insegnarono per iscritto o a

viva voce così, semplicemente, senza il sostegno di segni che ne facessero testimonianza, lo esposero oralmente o lo posero per iscritto basandosi sulla conoscenza (naturale, s'intende): su ciò vedi *1ª Epistola ai Corinzi*, XIV, 6.

Né vediamo un ostacolo a questo proposito nel fatto che tutte le *Epistole* inizino con un richiamo all'autenticità dell'apostolato degli scriventi. Agli apostoli infatti, come dimostrerò fra poco, non fu solo concessa la capacità profetica, ma anche l'autorità dottrinale. Pertanto possiamo bene ammettere che essi abbiano scritto le loro epistole in qualità di apostoli e che perciò ciascuno abbia dato inizio alla propria lettera con l'accento all'autenticità del proprio apostolato. O forse, per conciliarsi più facilmente l'animo dei lettori e per destare la loro attenzione, essi vollero innanzi tutto attestare di essere quegli uomini che già erano noti a tutti i fedeli per le proprie predicazioni e che avevano mostrato con chiare testimonianze di insegnare la vera religione e la via della salvezza. In realtà tutte le allusioni, presenti in queste epistole, alla vocazione degli apostoli e allo Spirito Santo e divino che li animava si riferiscono evidentemente alle predicazioni da essi in precedenza tenute, mentre al momento ed al contenuto della lettera si riferiscono solo quei passi in cui le espressioni *Spirito di Dio* e *Spirito Santo* sono usate per indicare una mente retta, beata, tutta dedita a Dio, ecc. (su ciò abbiamo discusso nel primo capitolo). Per esempio nella *1ª Epistola ai Corinzi*, VII, 40, Paolo dice: «Ed essa è beata, qualora rimanga così, secondo quanto io penso, e credo di avere anch'io lo Spirito di Dio». In questo passo con l'espressione *Spirito di Dio* egli intende la sua stessa mente e ciò è confermato dal contesto, giacché Paolo vuol dire questo: quella vedova che non vuole passare a seconde nozze, io la giudico felice, secondo il mio modo di vedere che è quello di uno che ha deciso di rimaner celibe e che si giudica felice. Simili a questi si trovano altri passi che però credo superfluo riferire qui.

Dobbiamo quindi ammettere che le epistole degli apostoli furono dettate esclusivamente dal lume naturale e dobbiamo perciò esaminare come gli apostoli, in virtù della sola conoscenza naturale, poterono dare insegnamenti su quelle verità che non appartengono al campo della conoscenza naturale stessa. Non ci sarà difficile questa indagine, se terremo presenti i principi dell'interpretazione della Scrittura esposti nel Capitolo VII del presente Trattato. Infatti, benché i contenuti della Bibbia trascendano per lo più la nostra capacità di intendere, noi siamo ugualmente in grado di discuterli con sicurezza, purché non si ammettano altri principi al di fuori di quelli che si traggono dalla Scrittura stessa. Ebbene, in questo stesso modo anche gli apostoli potevano trarre molteplici conclusioni e insegnamenti da ciò che avevano visto, da ciò che avevano udito e infine da ciò che

avevano compreso per mezzo della rivelazione. Avrebbero potuto quindi dare insegnamento agli uomini, quando l'avessero voluto. Inoltre, se è vero che la religione, nella forma in cui gli apostoli la espongono nelle loro predicazioni, cioè mediante la semplice narrazione della vita di Cristo, non rientra nell'ambito della ragione, è vero anche che con l'ausilio del lume naturale ogni uomo può facilmente comprenderne l'essenza, la quale, come tutta la dottrina di Cristo, consiste soprattutto in insegnamenti morali. Infine non era necessario agli apostoli il lume soprannaturale per adattare la religione, di cui già avevano confermato la verità con i segni, alla capacità di intendere dell'uomo comune, di modo che ciascuno potesse facilmente accettarla nell'intimo della coscienza. E neppure il lume soprannaturale era loro necessario per ricordare agli uomini i precetti della religione, il che costituisce il fine per cui le *Epistole* furono scritte: istruire ed ammonire gli uomini in quella forma che ciascun apostolo giudicò la più adatta a rafforzare in essi il senso della religione.

Va qui notato quanto or ora dicemmo, ossia che gli apostoli non solo ricevettero la capacità di predicare la vita di Cristo in qualità di profeti, confermandone cioè la verità con segni, ma ottennero anche l'autorità per istruire ed ammonire gli uomini in quella forma che ciascuno di essi giudicasse la migliore. Son proprio queste due prerogative che Paolo indica esplicitamente nella *2ª Epistola a Timoteo*, I, II in questi termini: «nel quale io sono stato costituito araldo ed apostolo e maestro dei Gentili»; e nella *1ª Epistola a Timoteo*, II, 7: «di cui io sono stato costituito araldo ed apostolo (e dico la verità, in nome di Cristo, non mento) maestro dei Gentili con la fede (N.B.) e con la verità». Con queste parole, ripeto, egli indica esplicitamente le due qualità che gli sono state conferite: quella di apostolo e quella di maestro. Nell'*Epistola a Filemone*, 8 indica poi con le parole seguenti l'autorità ricevuta di ammonire chiunque e in qualunque momento lo volesse: «Io, pur avendo in Cristo molta libertà di prescriverti quel che convenga, tuttavia ecc.». E si noti a questo proposito che se Paolo avesse direttamente assunto da Dio, in qualità di profeta, ciò che doveva prescrivere a Filemone, e se, sempre in veste di profeta, avesse dovuto prescriverlo, non gli sarebbe stato certamente lecito esporre in forma di preghiera la prescrizione divina. L'unica possibile interpretazione è dunque questa: Paolo sta parlando qui della libertà che egli aveva di ammonire gli uomini non in qualità di profeta, ma in qualità di maestro.

Tuttavia da ciò non potremmo ancora trarre abbastanza chiaramente la conclusione che gli apostoli potessero scegliere quel metodo di insegnamento che era nell'opinione di ciascuno di essi il migliore; ma potremmo solo dedurre che essi, in virtù del loro

compito di apostoli, fossero nello stesso tempo profeti e maestri. Ma la ragione, se vogliamo appellarci ad essa, ci convince con la massima evidenza che colui che ha l'autorità di insegnare possiede anche la facoltà di decidere il metodo di insegnamento che più gli garbi. Del resto possiamo ancor meglio dimostrare la verità dell'assunto in base alla sola Scrittura. Da essa risulta infatti chiaro che ciascun apostolo ha scelto un metodo proprio. Così Paolo nell'*Epistola ai Romani*, XV, 20 dice: «preoccupandomi con sollecitudine di predicare non là dove era già stato invocato il nome di Cristo, per non edificare su base altrui». Ora, se ammettiamo che tutti gli apostoli seguivano lo stesso metodo di insegnamento e che tutti avevano edificato sullo stesso fondamento la religione cristiana, Paolo non avrebbe potuto in alcun modo indicare con l'aggettivo «altrui» la base su cui poggiava l'insegnamento dell'altro apostolo, in quanto essa si sarebbe identificata con quella del proprio insegnamento. Ma poiché la indica come altrui, sarà necessario trarne la conclusione che ciascun apostolo edificava la religione su fondamento diverso da quello degli altri e che, nel loro apostolato, essi si trovavano nelle condizioni in cui si trovano tutti gli altri maestri in possesso di un particolare metodo di insegnamento: i quali preferiscono insegnare a chi sia ancora completamente digiuno e da nessun altro abbia iniziato ad apprendere le lingue o le scienze e persino la matematica, sulle cui verità non è possibile sollevare alcun dubbio.

Inoltre un'attenta lettura delle epistole stesse ci dimostrerà che gli apostoli, mentre sono concordi sul contenuto essenziale della religione, discordano completamente sui fondamenti di essa. Così Paolo, per rafforzare negli uomini il senso della religione e per dimostrar loro che la salvezza dipende esclusivamente dalla grazia di Dio, insegna che nessuno può trarre vanto dalle opere, ma solo dalla fede e nessuno può giustificarsi con le opere (vedi *Epistola ai Romani*, III, 27, 28); e da qui trae origine tutta la dottrina della predestinazione. Giacomo, invece, nella sua epistola insegna che gli uomini si giustificano con le opere, non con la sola fede (vedi *Giacomo*, II, 24), e, lasciando da parte tutti i quesiti dibattuti da Paolo, egli racchiude in pochi principi il suo intero pensiero religioso. Da questa diversità dei fondamenti su cui gli apostoli edificarono la religione nacquero appunto le numerose contese e i diversi scismi, travaglio continuo della Chiesa, fin dall'età apostolica, e certamente destinato a durare in eterno o almeno finché la religione non sarà una buona volta separata dalle speculazioni filosofiche e ridotta a quei pochissimi e semplicissimi dogmi che Cristo insegnò ai suoi.

Quest'opera di discriminazione e di riduzione fu impossibile agli apostoli perché il Vangelo era allora ignorato nel mondo ed essi dovettero adattarne la dottrina, nei limiti del possibile, alla mentalità

degli uomini del loro tempo (vedi *1ª Epistola ai Corinzi*, IX, 19, 20 e sgg.), nell'intento di evitare che la novità di quanto essi insegnavano riuscisse troppo ostica alla sensibilità dei tempi. La nuova dottrina, pertanto, venne organizzata su quelle basi e secondo quei principi che allora erano più noti e più comunemente accettati. Si spiega così perché Paolo, il quale fu chiamato a predicare ai Gentili, si sia servito dei procedimenti filosofici più di tutti gli altri apostoli, i quali, predicando ai Giudei, cioè a gente che per la filosofia nutriva disprezzo, si adeguarono alla loro mentalità (su ciò vedi *Epistola ai Galati*, II,11 ecc.) ed insegnarono loro la religione, tralasciando ogni speculazione filosofica. E certamente felice sarebbe la nostra età, se potessimo vedere la religione stessa libera anche da ogni superstizione.

a. Gli interpreti di questo passo traducono *loghizomai* con «concludo» e sostengono che Paolo usi comunque questa forma a posto di *sulloghizomai*, benché *loghizomai* abbia in greco lo stesso significato che ha in ebraico [*hashab*] cioè «contare, pensare, stimare». Questo significato è in pieno accordo col testo siriano. Infatti la versione siriana (se si tratta di vera versione e di questo possiamo dubitare, giacché non conosciamo il traduttore né il tempo in cui la versione fu divulgata; inoltre la lingua materna degli apostoli era appunto quella siriana) così traduce questo passo di Paolo: «methrahenan hachil» che Tremellio traduce ottimamente in «giudichiamo dunque». In realtà la parola *rehgono* derivata da quel verbo significa: «colui che ha giudicato» e *rehgono* equivale all'ebraico *rehgutha* (volontà), perciò *methrahenan* significa «vogliamo» o «giudichiamo». (Annotazione XXVI).

1. Il testo greco dell'epistola ha: «Questo però lo dico *per condiscendenza*, non per comando». La traduzione dal siriano di Tremellio (vedi nota a pag. 468), che Spinoza seguiva, spiegava: «*infirmis*, non ex mandato» cioè: Io consiglio a voi il matrimonio, perché voi siete deboli e non sapete vincere il richiamo dei sensi (= per condiscendenza). Spinoza dunque lesse male e intese «*infirmus*» per «*infirmis*», travisando così il pensiero dell'apostolo.

2. Vulgata: «Come chi ha ottenuto misericordia dal Signore, così da essere degno di fiducia».

b. < Cioè quella che Gesù Cristo aveva insegnato sulla montagna e di cui fa menzione San Matteo in V e sgg. > . (Annotazione XXVII).

CAPITOLO XII

IL VERO DOCUMENTO ORIGINALE DELLA LEGGE DIVINA. PERCHÉ LA SCRITTURA È CHIAMATA «SACRA» E PERCHÉ È CHIAMATA «VERBO DI DIO». LA SCRITTURA, NELLA MISURA IN CUI CONTIENE IL VERBO DI DIO, CI È GIUNTA INCORROTTA.

Coloro che considerano la Bibbia, nelle condizioni in cui la possediamo, come una lettera di Dio inviata dal cielo agli uomini, certamente grideranno al peccato da me commesso contro lo Spirito Santo. Io infatti ho affermato che la parola di Dio è inficiata da errori, è monca, deformata e contraddittoria; che noi non possediamo di essa che frammenti e che, infine, l'originale del patto che Dio strinse coi Giudei è andato perduto. Ma certamente smetterebbero di gridare al peccato, se solo si disponessero ad esaminare il reale stato delle cose. In verità sia la ragione, sia il pensiero dei profeti e degli apostoli proclamano apertamente che l'eterno patto, l'eterna parola di Dio e la religione autentica sono stati scolpiti per opera divina nei cuori degli uomini, cioè nella mente umana. Quest'ultima dunque è l'autentico originale di Dio, sottoscritto dal suo sigillo, cioè dall'idea di Lui, quasi a dire dall'immagine della sua divinità.

Ai primi Giudei la religione fu trasmessa per iscritto come se si trattasse di una legge e questo, evidentemente, perché in quel tempo essi erano come dei bambini. Ma in seguito Mosè (vedi *Deuteronomio*, XXX, 6) e Geremia (vedi *Geremia*, XXXI, 33) predissero che sarebbe venuto il tempo in cui Dio avrebbe inciso la sua legge nei loro cuori. Perciò il combattere per una legge scritta su tavole s'addiceva un tempo ai soli Giudei e soprattutto ai Sadducei, non s'addice ora a chi conserva quella legge impressa nella propria mente. Considerando la cosa da questo punto di vista, dunque, non si troverà nulla, in quello che sopra ho detto, che sia in contrasto con la parola di Dio, cioè con la religione autentica e con la fede, o che possa infirmarle. Anzi, come ho mostrato alla fine del Capitolo X, quanto ho precedentemente affermato conferma ancor più la religione stessa; se così non fosse, io mi sarei impegnato a tacere del tutto circa questi argomenti ed avrei anche volentieri ammesso che nella Scrittura si celano misteri profondissimi ed avrei così evitato ogni difficoltà.

Ma purtroppo da questi supposti misteri trassero origine una superstizione inammissibile e molti altri dannosissimi inconvenienti, dei quali ho parlato nella parte introduttiva del Capitolo VII. Perciò

non ho creduto giusto tralasciare di trattarne, tanto più che la religione non ha bisogno alcuno di superstiziosi ornamenti, ch  anzi, quando la si adorna con simili invenzioni, essa viene privata del suo genuino splendore. Mi si opporr  che, sebbene la legge divina sia scolpita nei cuori, ciononostante la Scrittura rappresenta la parola di Dio e pertanto non   permesso dire che la Scrittura   monca e corrotta pi  di quanto sia lecito dire altrettanto della parola di Dio. Io, a mia volta, temo che i miei oppositori, nella loro smania di conseguire la santit , convertano la religione in superstizione e inizino ad adorare come parola di Dio simulacri ed immagini, cio  a dire la carta e l'inchiostro.

Quello di cui sono sicuro   che io non ho mai detto alcunch  che fosse indegno della Scrittura o della parola di Dio, poich  non ho fatto affermazione alcuna che non sia stata dimostrata vera da chiarissime argomentazioni. Per questi motivi potrei anche affermare con sicurezza di non aver detto alcunch  di empio o di sospettabile di empiet . Capisco tuttavia che certe persone non pie, persone per cui la religione rappresenta un peso, potrebbero trarre da queste mie affermazioni una scusante per la loro licenziosit , nonch  la conclusione che la Scrittura   falsificata ed inficiata da errori in ogni sua parte e quindi priva di qualsiasi autorit . Tale conclusione, comunque, non poggerebbe su nessuna ragionevole argomentazione e sarebbe sostenuta nel solo intento di dar libero corso ai piaceri. Ma non   possibile ovviare a questo inconveniente e, secondo il detto comune, non si pu  dire qualcosa di tanto giusto che non possa venir travisato da una maligna interpretazione. Chi s'abbandona al piacere pu  sempre trovare con facilit  un qualunque pretesto a sua giustificazione. Del resto non furono migliori o pi  obbedienti dei nostri contemporanei coloro che un tempo avevano a propria disposizione gli scritti originali e l'arca del patto e addirittura gli stessi profeti e gli apostoli; ma tutti, Giudei o Gentili che fossero, si comportarono sempre allo stesso modo: la rettitudine fu una rarit  in ogni epoca.

  tuttavia doveroso, per rimuovere ogni scrupolo, mostrare qui in qual senso la Scrittura e qualunque cosa priva di voce debbano essere ritenute sacre e divine, in che cosa consista in effetti la parola di Dio e come essa non sia contenuta in un numero determinato di libri e come, infine, la Scrittura, nella misura in cui insegna quei precetti che sono necessari alla obbedienza ed alla salvezza, non abbia potuto subire corruzioni di sorta. Dopo questi chiarimenti sar  facile per ognuno riconoscere che io non ho detto nulla che possa offendere la parola di Dio e non ho mai dato adito all'empiet .

  chiamato sacro e divino quell'oggetto che   destinato all'esercizio della piet  e della religione; esso continuer  ad essere sacro per tutto

il tempo in cui gli uomini ne faranno un uso conforme alla religione, mentre cesserà anch'esso di essere sacro quando gli uomini cesseranno di essere pii. Se poi fosse da quelli usato per commettere empietà, in quel momento quello stesso oggetto che prima era sacro sarà reso immondo e profano. Per esempio un certo luogo fu chiamato dal patriarca Giacobbe *Casa di Dio*¹ perché lì Giacobbe onorò Dio che gli si era rivelato; orbene, dai profeti quello stesso luogo fu chiamato *Casa dell'iniquità* (vedi *Amos*, V, 5; *Osea*, X, 5), perché gli Israeliti erano soliti offrire lì i loro sacrifici agli idoli, secondo gli ordini di Geroboamo. Quest'altro esempio può ancor meglio illuminare la questione: il significato preciso delle parole dipende esclusivamente dall'uso e se le parole vengono disposte, secondo questo loro uso, in modo da spingere chi legge alla devozione, allora esse saranno sacre e sacro sarà anche il libro in cui siano state scritte secondo quella disposizione. Ma se in seguito, venuto meno quell'uso, le parole non mantenessero alcun significato o se quel libro fosse completamente trascurato vuoi per la malignità degli uomini, vuoi perché la gente non ne sente più la necessità, allora sia le parole, sia lo stesso libro perderebbero ogni loro utilità e insieme a questa anche la loro santità. Infine, se le medesime parole venissero disposte in un ordine diverso o venisse a prevalere l'uso di assumerle in un significato opposto, in tal caso le parole e il libro che prima erano sacri saranno ora impuri e profani. Se ne conclude che nulla può concepirsi come sacro o come profano o come impuro in assoluto e indipendentemente dal pensiero umano, ma solo relativamente ad esso.

Questa verità risulta evidentissima anche da molti passi della Scrittura, ma basterà riferire solo qualche esempio: *Geremia* (VII, 4) dice che i Giudei del suo tempo chiamavano falsamente tempio di Dio il tempio di Salomone. Infatti, egli aggiunge nello stesso capitolo, al tempio in questione potrebbe spettare quell'appellativo solo per quel periodo di tempo in cui esso fosse frequentato da uomini che lo onorano e che difendono la giustizia; ma se fosse frequentato da assassini, da ladri, da idolatri e da altre specie di criminali, allora sarebbe piuttosto un covo di malfattori.

Che ne sia stato dell'arca del patto, la Scrittura non lo dice ed io, davanti a questo silenzio, sono spesso rimasto stupito: tuttavia è cosa certa che essa andò distrutta o che bruciò nell'incendio del tempio; eppure era la cosa più sacra e oggetto della più grande reverenza da parte degli Ebrei. Per lo stesso motivo, quindi, anche la Scrittura è sacra, e divini sono i discorsi in essa contenuti, per tutto il tempo in cui essa induce gli uomini alla devozione verso Dio; ma se dagli uomini essa fosse completamente trascurata, come un tempo fu trascurata dai Giudei, nuli'altro sarebbe se non carta ed inchiostro e verrebbe dagli uomini completamente profanata e lasciata esposta alla

corruzione. Se quindi dovesse corrompersi o perire, sarebbe falso il dire che si corrompe o perisce la parola di Dio, così come sarebbe stato falso anche ai tempi di Geremia il dire che il tempio, che allora era il tempio di Dio, era perito nelle fiamme. Questo è detto anche da Geremia riguardo alla stessa legge, quando il profeta rimprovera gli empi del suo tempo con queste parole: «Come fate a dire: Noi siamo esperti e la legge di Dio è con noi? Certamente essa è stata inutilmente spiegata; la penna degli scribi inutilmente (fu creata²)». Cioè: pur essendo la Scrittura presso di voi, falsamente voi dite di avere presso di voi la legge di Dio, dal momento che l'avete resa vana. Così pure Mosè, quando spezzò le prime tavole, non certo gettò via dalle mani né spezzò, preso dall'ira, la parola di Dio (chi potrebbe sospettare una cosa simile nei riguardi di Mosè e della parola di Dio?), ma solo dei pezzi di pietra; dei pezzi di pietra che prima avevano avuto valore di cosa sacra perché in essi era stato scritto il patto con cui i Giudei si erano impegnati ad obbedire a Dio. Poiché, però, con l'adorazione tributata al vitello, i Giudei avevano annullato quel patto, in quel momento quei pezzi di pietra non erano sacri sotto nessun riguardo. Per la stessa ragione fu possibile che perissero insieme all'arca anche le seconde tavole.

Non dobbiamo quindi stupirci se anche i manoscritti originali di Mosè non esistono più e se a quei libri che abbiamo sono occorse tutte quelle vicende che illustrammo nei capitoli precedenti, dal momento che l'originale autentico dell'alleanza stretta con Dio, cioè il documento più sacro di ogni altro documento, poté andare completamente distrutto. Smettano dunque i miei oppositori di accusarmi di empietà: io non ho detto nulla che offenda la parola di Dio o che tenda a profanarla: rivolgano piuttosto la loro collera, se di giusta collera potesse trattarsi, contro gli uomini dei tempi antichi, la cui malvagità portò alla profanazione ed alla corruzione dell'arca di Dio, del Tempio, della legge e di ogni cosa sacra. E la smettano, poi, di adorare uno scritto e di esserne tanto solleciti, se veramente, secondo il detto dell'apostolo in *2ª Epistola ai Corinzi*, III, 3, essi hanno in sé l'epistola di Dio, scritta non con l'inchiostro, ma con lo Spirito di Dio e non su tavole di pietra, ma su quelle del cuore, fatte di viva sostanza umana.

Penso di aver con ciò spiegato a sufficienza in che senso la Scrittura sia da ritenersi sacra e divina. Dobbiamo ora vedere che cosa si debba propriamente intendere per *debar Jehova* (parola di Dio). *Dabar* invero significa *parola, discorso, editto e cosa*. Ora nel Capitolo I abbiamo dimostrato le ragioni per cui in ebraico si dice che una cosa «è di Dio» ed è riferita a Dio. È facile quindi capire che cosa la Scrittura voglia intendere con «parola, discorso, editto e cosa di Dio». Non è perciò necessario ripetere qui tutte quelle argomentazioni e neppure tutto ciò

che abbiamo dimostrato nel Capitolo VI, terzo punto, parlando dei miracoli. Ad una miglior comprensione di quanto intendo qui esporre a questo proposito, basterà solamente indicare quanto segue: quando l'espressione «parola di Dio» è riferita come predicato ad un soggetto che non sia Dio stesso, essa propriamente indica quella legge divina di cui trattammo nel Capitolo IV. Indica cioè la religione cattolica, vale a dire universale, comune a tutto il genere umano; di essa parla *Isaia*, I, 10, là dove insegna la vera condotta di vita, quella cioè basata sulla carità e sulla sincerità del cuore e non sulle cerimonie di rito. Tale condotta è da *Isaia* chiamata indistintamente «legge» e «parola di Dio».

L'espressione è poi usata metaforicamente per indicare l'ordine necessario della natura (perché esso veramente dipende dall'eterno decreto della natura divina e ne è la conseguenza), ed in particolare quella parte dell'ordine naturale preveduta dai profeti in quanto essi percepivano gli accadimenti futuri non attraverso le cause naturali, ma in forma di volontà e di decreti di Dio. L'espressione è ancora usata per indicare ogni comando di un qualunque profeta, in quanto da lui avvertito grazie ad una particolare sua capacità, ossia grazie al dono profetico, e non per mezzo del lume naturale comune a tutti. Tale significato trova la sua giustificazione soprattutto nel fatto che i profeti in effetti percepivano solitamente Dio come legislatore (se ne veda la dimostrazione nel Capitolo IV). La Scrittura è chiamata dunque parola di Dio per queste tre ragioni: perché essa insegna la vera religione, di cui Dio è l'eterno autore; perché espone le predizioni di cose future come fossero decreti di Dio; infine, perché coloro che ne furono praticamente i redattori per lo più esposero i loro insegnamenti non appoggiandosi al lume naturale appartenente a tutti, ma ad un lume loro particolare ed inoltre introdussero a parlare Dio stesso. Sebbene nella Scrittura siano contenuti, oltre a questi, molti altri argomenti d'ordine puramente storico, la cui conoscenza si è raggiunta col lume naturale, tuttavia l'insieme riceve il nome dal suo elemento più importante. Da ciò è anche facile capire che Dio è da intendersi come l'autore della Bibbia in quanto in essa è esposto l'insegnamento della vera religione, non in quanto Dio abbia inteso comunicare agli uomini un determinato numero di libri. Da ciò possiamo anche comprendere la ragione per cui la Bibbia si divide nei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Essa sta nel fatto che prima dell'avvento di Cristo i profeti solitamente predicavano la religione come legge della patria e in forza del patto concluso ai tempi di Mosè; dopo l'avvento di Cristo, invece, gli apostoli la predicavano a tutte le genti come legge universale e in forza della sola passione di Cristo. Non si tratta pertanto di diversità di dottrina tra Antico e Nuovo Testamento, né i due Testamenti furono scritti come documenti di un'alleanza, e infine

la religione universale, che è del tutto naturale, non rappresentava una novità se non rispetto agli uomini che non la conoscevano; «era nel mondo» dice l'evangelista *Giovanni*, I, 10, «e il mondo non lo conobbe».

Anche se, dunque, noi possedessimo un minor numero di libri tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento, non saremmo privi della parola di Dio (intendendo con questo, come già abbiamo detto, la vera religione), così come non crediamo di esserne privi nonostante ci sia negata la conoscenza di molti altri importantissimi scritti, come di quello della legge, che era religiosamente custodito nel tempio come originale del patto, di quelli delle guerre, di quelli delle cronologie e di moltissimi altri dai quali sono stati tratti e raccolti i libri dell'Antico Testamento a noi pervenuti. Questa mia affermazione viene, oltre a ciò, confermata da molte ragioni, e cioè:

1) I libri dell'uno e dell'altro Testamento non furono scritti per esplicito mandato in un medesimo tempo per tutti i secoli, ma vennero composti in circostanze contingenti e per ben determinati destinatari conformemente a quanto esigevano il momento e la particolare disposizione di quegli uomini. Ciò risulta esplicitamente dalle vocazioni dei profeti (che furono chiamati ad ammonire gli empi dei loro tempi) ed anche dalle *Epistole* degli apostoli.

2) Altro è intendere la Scrittura e il pensiero dei profeti, altro è intendere il pensiero di Dio, cioè la verità stessa. Questo consegue da quanto abbiamo mostrato nel Capitolo II parlando dei profeti ed è applicabile, come abbiamo mostrato nel Capitolo VI, alle narrazioni storiche ed ai miracoli. Lo stesso invece non può assolutamente dirsi per quei passi in cui si tratta della vera religione e della virtù autentica.

3) I libri dell'Antico Testamento furono scelti da un più folto numero di libri ed infine raccolti ed approvati da un consiglio di Farisei. Questo è stato mostrato nel Capitolo X. I libri del Nuovo Testamento furono anch'essi accolti in un canone dietro decisione di alcuni Concili, i quali inoltre decisero di respingere come spuri numerosi altri libri, da molti considerati sacri. Invero i membri di questi concili (di quelli farisaici e di quelli cristiani), non erano profeti, ma solo dottori ed esperti; tuttavia, è necessario ammetterlo, essi nel procedere a questa scelta, ebbero per norma la parola di Dio e pertanto, prima di dare la loro approvazione al complesso di questi libri, dovettero avere conoscenza di essa.

4) Gli apostoli (come ho detto nel capitolo precedente) scrissero non in qualità di profeti, ma in qualità di dottori e scelsero il metodo d'insegnamento che giudicarono sarebbe risultato il più facile per i discepoli a cui in quel momento intendevano rivolgere il loro insegnamento. Ne segue che in quegli scritti (a questa conclusione

siamo giunti alla fine del suddetto capitolo) sono contenuti diversi argomenti di cui, per ciò che concerne la religione, possiamo fare a meno.

5) Infine nel Nuovo Testamento figurano quattro evangelisti; ma nessuno vorrà credere che Dio abbia voluto narrare quattro volte la storia di Cristo e comunicarla agli uomini con quattro scritti. D'altra parte la presenza nell'uno di essi di particolari mancanti nell'altro e l'aiuto spesso dato dalla lettura dell'uno per l'intelligenza dell'altro non autorizzano a concludere che sia stato ritenuto necessario conoscere tutti gli argomenti contenuti in questi quattro scritti e che Dio abbia prescelto al compito della loro stesura i quattro evangelisti, affinché la storia di Cristo fosse meglio compresa. Ciascuno di essi predicò il proprio vangelo in un luogo diverso e ciascuno mise per iscritto quello che aveva predicato e lo fece semplicemente per narrare in modo chiaro la vita di Cristo e non per spiegare la predicazione e gli scritti degli altri evangelisti. Se poi il confronto reciproco dei quattro testi porta talvolta ad una più chiara e più facile comprensione di essi, ciò capita per caso e limitatamente a pochi passi, la cui mancata conoscenza non inciderebbe comunque sulla perspicuità dell'intera storia e sulla possibilità di una piena beatitudine per l'uomo.

In tal modo abbiamo mostrato che la Scrittura è propriamente chiamata parola di Dio solo riguardo alla religione, cioè solo riguardo alla legge divina universale. Resta ancora da dimostrare che la stessa Scrittura, nella misura in cui è così definita, non presenta né errori, né corruzioni, né lacune. E chiamo erroneo, corrotto e lacunoso quel testo che, sia nel modo in cui è scritto, sia nei costrutti, presenti errori tali da rendere impossibile l'indagine del suo significato condotta sulla base dell'uso linguistico, o la deduzione del significato stesso sulla base della sola Scrittura. Non intendo infatti affermare che la Scrittura, nella misura in cui essa contiene la legge divina, abbia sempre conservato gli stessi apici, le stesse lettere e infine le stesse parole (lascio tale dimostrazione ai Masoreti³ ed a coloro che tributano una superstiziosa adorazione alle parole scritte); voglio solamente dire che il significato di essa (poiché solamente in ragione del significato un discorso può chiamarsi divino) ci è pervenuto incorrotto, anche se supponiamo che le parole, che all'origine racchiusero quel significato, siano state spesso mutate. Questa mutazione, come abbiamo detto, nulla toglie alla divinità della Scrittura, perché essa sarebbe ugualmente divina anche se fosse stata scritta con parole diverse o in una lingua diversa. È pertanto fuori di ogni dubbio che sotto questo aspetto noi abbiamo ricevuto incorrotta la legge divina. Sulla base della Scrittura stessa, infatti, senza alcuna difficoltà o ambiguità, noi possiamo raggiungere la comprensione

della sua sostanza e cioè amare Dio sopra ogni cosa e amare il prossimo come noi stessi.

Questo precetto non può essere frutto di un'adulterazione, né può essere stato scritto da una penna frettolosa e disattenta, giacché, se mai la Scrittura avesse dato un insegnamento diverso da questo, necessariamente avrebbe dovuto dare diversi tutti gli altri insegnamenti, dal momento che questo è il fondamento dell'intera religione e, tolto questo, precipita in un'unica rovina tutt'intera la costruzione. Ma in tal caso la Scrittura non sarebbe più quella Scrittura di cui parliamo, ma un altro libro completamente diverso. Resta dunque fermo che l'insegnamento della Scrittura fu sempre questo e di conseguenza resta confermata al di là di ogni dubbio l'impossibilità che si siano introdotti errori capaci di travisarne il significato senza essere immediatamente avvertiti da chiunque. Nessuno, insomma, avrebbe potuto falsificarne il senso senza tradire immediatamente la propria malvagità.

La necessità di riconoscere l'autenticità di tale insegnamento fondamentale comporta la necessità di ammettere la autenticità di tutti gli altri insegnamenti che indiscutibilmente conseguono da quello e che come quello sono fondamentali, e cioè: l'esistenza di Dio e la sua universale provvidenza. Dio è onnipotente; secondo la sua volontà gli uomini pii acquistano la felicità, gli empi incorrono nell'infelicità; solo dalla sua grazia dipende la nostra salvezza. In questo infatti consiste, e sempre dovette consistere, il chiaro e costante insegnamento della Scrittura: se così non fosse, ogni altro insegnamento sarebbe privo di sostanza e di fondamento. E per quanto riguarda il resto dei precetti morali: difendere la giustizia, soccorrere il bisognoso, non uccidere, non desiderare i beni altrui, ecc., poiché essi sono un'evidentissima conseguenza di quell'insegnamento universale, dobbiamo ritenerli altrettanto genuini, non contaminati dalla malignità degli uomini e rispettati dal tempo. Difatti, se qualcuno di questi precetti fosse stato per un istante soppresso, sarebbe stato ben presto ristabilito dal comune fondamento di tutti gli altri e soprattutto dal precetto della carità, sempre e soprattutto raccomandata nei due Testamenti.

S'aggiunga che, sebbene non si possa immaginare un delitto tanto scellerato che non sia stato effettivamente commesso da qualcuno, tuttavia non esiste nessuno che, al fine di giustificare una propria colpa, tenti di distruggere le leggi o di introdurre al loro posto un empio principio presentandolo come un insegnamento eterno e salutare. Noi osserviamo, invero, che la natura umana è tale che ciascuno (sia egli re o suddito) si studia di dissimulare un'azione turpe da lui commessa dietro circostanze che la facciano apparire non contraria alla giustizia ed all'onestà. Concludiamo dunque che tutt'intera la legge divina universale insegnata dalla Scrittura è

pervenuta a noi nella sua assoluta autenticità. Oltre ad essa, però, anche altre parti ci sono state tramandate indubbiamente in piena buona fede, come la sostanza delle narrazioni storiche contenute nella Scrittura. Esse erano infatti notissime a tutti e il popolo giudeo era solito cantare nei Salmi la storia antica della nazione. Anche l'essenziale della storia di Cristo e la sua passione furono ben presto conosciute in tutta l'area dell'impero romano. È dunque assolutamente impossibile pensare che le parti principali di queste storie siano state tramandate dagli immediati successori in modo diverso da come furono da essi ricevute dalla tradizione precedente; a meno che non si supponga un'intesa in questo senso della maggior parte degli uomini, il che non è credibile. Ogni alterazione ed ogni errore non poterono quindi essere introdotti che nelle parti restanti, cioè in questa o quella circostanza di una narrazione o di una profezia, nell'intento di spingere ancor più il popolo alla devozione, o in questo o quel racconto di miracolo, nell'intento di mettere alla tortura i filosofi, o, infine, in materie d'ordine speculativo, dopo che gli scismatici ebbero introdotto la speculazione nella religione, perché ciascuno potesse abusivamente fondare le proprie invenzioni sulla autorità divina. Ma ai fini della nostra salvezza poco importa se queste parti siano o no alterate. Lo dimostrerò espressamente nel seguente capitolo, sebbene io ritenga che tale dimostrazione risulti ormai da quanto ho già detto e soprattutto dall'esposizione del Capitolo II.

1. *Genesi*, XXVIII, 19: «E dette a quel luogo il nome di Betel». Bet-el significa «Casa di Dio». In *Amos*, V, 5 la città idolatra è chiamata Betel, ma in *Osea*, X, 5 è chiamata Betaven cioè Casa della Nullità.

2. Diversamente interpreta la Bibbia Concordata (*Geremia*, VIII, 8): «Certamente, ma in menzogna l'ha ridotta lo stilo menzognero degli scribi "e annota: «Si fa menzione agli scribi che avranno grande importanza nell'interpretazione della legge». Per Spinoza invece il senso è: Voi con le vostre opere, rendete vana la legge che gli scribi commentano e spiegano

3. Cfr. nota a pag. 567.

CAPITOLO XIII

GLI INSEGNAMENTI DELLA SCRITTURA SONO SEMPLICISSIMI E NON MIRANO CHE ALL'OBEDIENZA. SULLA NATURA DI DIO LA SCRITTURA DÀ SOLO QUELL'INSEGNAMENTO CUI GLI UOMINI POSSANO CONFORMARSI CON UNA SICURA NORMA DI VITA PRATICA

Nel Capitolo II del presente *Trattato* abbiamo mostrato come i profeti siano stati dotati di eccezionali capacità solo nel campo dell'immaginazione, non in quello dell'intelligenza. Abbiamo pure mostrato che Dio rivelò ai profeti non enigmi filosofici, ma solo nozioni semplicissime e che in tali rivelazioni si adeguò alle opinioni preconcrete dei profeti stessi. Abbiamo poi mostrato nel Capitolo V come la Scrittura ci conservi narrazioni e insegnamenti nella forma più facilmente comprensibile per tutti, cioè come essa non deduca né concateni gli argomenti secondo assiomi o definizioni, ma si limiti ad esporre con semplicità ed a confermare la verità di quanto espone basandosi esclusivamente sull'esperienza e quindi sui miracoli e sulle narrazioni di fatti ordinari.

Queste esposizioni sono formulate con lo stile e con le espressioni più adatte a commuovere l'animo del popolo. Su ciò si veda quanto abbiamo mostrato al terzo punto del Capitolo VI. Nel Capitolo VII abbiamo poi dimostrato che la difficoltà d'interpretazione della scrittura non risiede nella profondità dell'argomento, ma solamente nella lingua in cui essa è scritta. Si tenga inoltre presente che i profeti non predicavano ad esperti, ma a tutti i Giudei indistintamente e che gli apostoli insegnavano di solito la dottrina evangelica nelle chiese dove si riunivano insieme tutti i fedeli. È quindi ovvio che l'insegnamento della Scrittura non contenga speculazioni sublimi né temi filosofici, ma solo semplicissime verità, comprensibili facilmente anche ai meno dotati. Ecco la ragione per cui non posso meravigliarmi mai abbastanza delle sottigliezze di coloro dei quali ho parlato più sopra: di chi cioè vede celati nella Scrittura misteri tanto profondi da non poter essere spiegati mediante umana parola, e quindi ha introdotto nella religione temi di speculazione filosofica in tal numero da fare apparire la Chiesa una sorta di accademia e la religione una scienza o piuttosto un campo di controversie.

Ma perché meravigliarmi, se degli uomini che dichiarano con vanto di possedere un lume soprannaturale non accettano di riconoscersi inferiori, quanto a conoscenza, ai filosofi, provvisti soltanto del lume

naturale? Avrei ragione di meravigliarmi se essi insegnassero qualcosa di nuovo, pertinente esclusivamente al campo speculativo, e non già detto e ridetto da tempo dai filosofi gentili (da essi per altro giudicati ciechi)! Basterà infatti esaminare quali siano quei misteri che essi affermano celati nella Scrittura, per scoprire che non si tratta d'altro se non delle invenzioni di Aristotele o di Platone o d'altro filosofo di quel genere, di astruserie cioè che un qualunque sprovveduto riuscirebbe ad immaginare più facilmente di quanto il più grande dotto riuscirebbe a scoprirle nella Scrittura.

Questo nella maggior parte dei casi; giacché non intendo affermare in generale che nella Scrittura non sia contenuto nessun argomento di carattere propriamente speculativo. Del resto nel capitolo precedente abbiamo presentato come fondamentali insegnamenti della Scrittura alcuni argomenti di questo genere. Sostengo tuttavia che tali insegnamenti si riducono a ben pochi e che sono estremamente semplici. Quali essi siano e con quale metodo essi possano essere determinati, intendo dimostrarlo qui, né, credo, ci risulterà difficile farlo, dal momento che sappiamo che l'intento della Scrittura non fu quello di impartire conoscenze scientifiche. Posto ciò, è facile capire che essa non esige dagli uomini che l'obbedienza e non condanna l'ignoranza, ma solamente la ribellione. E l'obbedienza a Dio non consiste che nell'amore del prossimo (chi ama il prossimo, conformandosi con ciò al volere divino, adempie alla legge, come dice Paolo nell'*Epistola ai Romani*, XIII, 8). Ne segue che nella Scrittura non si raccomanda altra scienza se non quella che risulta necessaria agli uomini in vista di un'obbedienza a Dio conformata a questo precetto; l'ignoranza di questa scienza porterebbe inevitabilmente gli uomini ad essere ribelli o comunque privi di una regola d'obbedienza. Tutte le altre speculazioni che non tendano direttamente a questo fine, ma che si rivolgano alla conoscenza di Dio o a quella delle realtà naturali, non sono dunque in stretto rapporto con la Scrittura e vanno pertanto distinte dalla religione rivelata. Sebbene a queste conclusioni chiunque, come abbiamo detto, possa giungere facilmente, io penso tuttavia di poter presentare una dimostrazione più accurata e una spiegazione più chiara dell'intero argomento, dato che da questo punto dipende la soluzione di tutto quanto il problema religioso. A tal fine è necessario preliminarmente mostrare che la capacità di una conoscenza intellettuale (cioè rigorosa) di Dio non è indistintamente data a tutti i fedeli, come è invece la conoscenza della regola dell'obbedienza. In secondo luogo è necessario dimostrare che quella conoscenza richiesta da Dio universalmente agli uomini per mezzo dei profeti, e obbligatoria per ciascuno, non è che la conoscenza della giustizia e dell'amore di Dio. Ora, sia l'uno che l'altro punto risultano facilmente dimostrabili dalla Scrittura stessa. Infatti:

1) La prima tesi in questione consegue con la massima evidenza da quel passo dell'*Esodo*, VI, 3, in cui Dio, per sottolineare la eccezionalità della grazia concessa a Mosè, così gli dice: «e mi rivelai ad Abramo, ad Isacco e a Giacobbe come Dio Sadai, ma essi non mi conobbero col mio nome di Jehova». Si noti, a meglio intendere il testo, che in ebraico *El Sadai* significa *Dio sufficiente*, perché dà a ciascuno ciò che gli basta; e sebbene il termine *Sadai* sia usato spesso, senza altra determinazione, per indicare «Dio», è tuttavia indubitabile che si deve sempre sottintendere ad esso la parola *El* ossia *Dio*. Va altresì notato che nella Scrittura non si trova altro termine, all'infuori di *Jehova*, che indichi l'essenza di Dio in assoluto e senza riferimento alle cose create. Proprio per questo motivo gli Ebrei sostengono che solo il nome *Jehova* è proprio di Dio, mentre ogni altro termine è da intendersi come appellativo. In realtà tutti gli altri termini usati per indicare Dio, siano essi sostantivi o aggettivi, sono degli attributi riferibili a Dio in quanto Egli venga considerato relativamente alle cose create, o attraverso di esse Egli si manifesti. Così *El*, o, con l'aggiunta della lettera paragogica *He*, *Eloah* significa semplicemente, come è noto, «potente», qualificazione che non compete a Dio se non perché lo indica come «il potente per eccellenza», come, per esempio, chiamiamo Paolo «l'Apostolo». In accezione diversa da questa il termine serve a significare le varie espressioni della potenza divina; così *El* (potente) significa: grande, terribile, giusto, misericorde, ecc. Si usa pure al plurale, ma con significato singolare (e l'uso è frequentissimo nella Scrittura) per indicare l'insieme delle espressioni della divina potenza. Ora, poiché Dio dice a Mosè di non essere stato conosciuto dai patriarchi col nome di *Jehova*, dobbiamo concludere che essi non conobbero alcun attributo di Dio che ne indicasse l'essenza in assoluto, ma conobbero solo quelli che ne indicavano gli effetti e le promesse da lui fatte, cioè la sua potenza in quanto essa si manifesta attraverso realtà visibili. Comunque Dio non dice questo a Mosè quasi accusando di infedeltà i patriarchi, ma, al contrario, per esaltare la loro credenza e la loro fede: dato che, pur non possedendo di Dio una conoscenza altrettanto autentica quanto quella posseduta da Mosè, essi credettero alla validità ed alla fermezza delle promesse; mentre Mosè, che pur nutriva più sublimi pensieri su Dio, non fu certo delle promesse divine e accusò Dio stesso di aver mutato in peggio le condizioni degli Ebrei, dopo aver loro promesso la salvezza. I patriarchi dunque ignorarono il nome autentico di Dio, e Dio stesso lo conferma a Mosè, sia per lodare la semplicità di cuore e la fede di quelli, sia per ricordare il carattere speciale della grazia concessa a Mosè. Ne segue con la maggiore evidenza la verità della mia prima affermazione, che cioè gli uomini non sono obbligati da nessun comandamento a conoscere gli attributi divini. Tale conoscenza

costituisce un dono particolare concesso solo ad alcuni fedeli. E non credo valga la pena di dimostrarlo adducendo altre testimonianze tratte dalla Scrittura. Ognuno può capire da sé che la conoscenza di Dio non è stata ugualmente posseduta da tutti i fedeli e che in virtù di un comandamento nessuno può essere sapiente, non più di quanto possa vivere e sussistere. Uomini, donne, fanciulli, tutti insomma, hanno la stessa possibilità di obbedire dietro comando, non già una uguale possibilità di essere sapienti. E parlerebbe per celiare chi sostenesse che occorre ammettere senza dimostrazione gli attributi di Dio, a prescindere quindi dalla necessità di comprenderli. Ciò che non si vede e che è oggetto esclusivo dell'attività della mente non può essere raggiunto che attraverso dimostrazioni. Chi non può fondare il proprio convincimento su queste ultime è del tutto impossibilitato a pervenire alla conoscenza di quelle realtà. Potrà udirne parlare e potrà ripetere quello che ha udito, ma le sue parole non avranno una corrispondenza nella sua mente, né indicheranno un pensiero suo, proprio come le parole ripetute da un pappagallo o da un automa, espresse senza corrispondenza ad un pensiero o ad un sentimento.

Prima di proseguire nell'esposizione non posso, però, non spiegare perché nella *Genesi* spesso è detto che i patriarchi predicarono nel nome di Jehova. Questo sembra in netta contraddizione con quanto ho detto sopra. Ma, rifacendoci agli argomenti esposti nel Capitolo VIII, potremo facilmente comporre quest'apparente contraddizione. Nel detto capitolo abbiamo mostrato che il redattore del *Pentateuco* indica le cose e i luoghi non esattamente con quegli stessi termini con cui erano indicati nei tempi di cui lo storico parla, ma con i termini più noti ai tempi dello storico stesso. Quindi nella *Genesi* Dio viene indicato col nome di Jehova, quando di lui si parla ai patriarchi, non perché ai patriarchi egli fosse noto con questo nome, ma perché questo nome fu successivamente presso i Giudei oggetto della massima riverenza. Ho ritenuto necessaria questa precisazione, dal momento che in questo nostro passo dell'*Esodo* è esplicitamente affermato che Dio non era conosciuto con quel nome ai patriarchi; inoltre perché in *Esodo*, III, 13 Mosè desidera conoscere il nome di Dio: ora, se quel nome fosse stato noto prima, lo sarebbe stato anche allo stesso Mosè. Dobbiamo dunque concludere nel senso anzidetto: i patriarchi, per quanto grande fosse la loro fedeltà alla religione, ignorarono il nome di Jehova e ciò attesta una volta di più che la conoscenza di Dio è un dono e non un obbligo.

2) È ora tempo di passare al secondo punto. Si tratta di dimostrare che Dio non richiede dagli uomini, per mezzo dei profeti, alcuna altra conoscenza di sé, se non quella della sua giustizia e del suo amore, cioè di quegli attributi divini che gli uomini hanno la possibilità di imitare con una determinata condotta di vita. Questo è l'insegnamento

esplicito di *Geremia*, che in XXII, 15, 16, parlando del re Giosia, così si esprime: «Tuo padre mangiò e bevve, giudicò e fece giustizia, e allora (ebbe) prosperità, giudicò il diritto del povero e del bisognoso e allora (ebbe) prosperità, infatti (N.B.) questo significa conoscermi, disse Jehova». Ancora più esplicite sono le parole di IX, 23: «Ma ciascuno si vanti di capire e di conoscere me, solo in quanto io Jehova faccio esistere la carità, il diritto e la giustizia in terra, infatti di queste cose io mi compiaccio, dice Jehova»¹. Lo stesso risulta anche da *Esodo*, XXXIV, 6, 7, dove si narra che Mosè desiderava vedere e conoscere Dio, ma Dio non gli rivelò di sé che gli attributi concernenti la giustizia e la carità. Infine dobbiamo notare con particolare rilievo che Giovanni, considerando che Dio non è visibile a nessuno, tenta di dare una nozione ricorrendo al solo concetto della carità (affermazione sulla quale torneremo più avanti) e conclude dicendo [vedi *Epistola 1^a*, IV, 7, sgg.] che ha in sé veramente Dio e lo conosce soltanto colui che ha la carità. Osserviamo dunque che Geremia, Mosè e Giovanni racchiudono in pochi punti la conoscenza di Dio che tutti sono obbligati ad avere, e la fondano su questo solo principio, che era la nostra tesi iniziale: Dio è sommamente giusto e sommamente misericordioso, cioè è l'unico modello di una vita autentica.

Inoltre la Scrittura non ci dà in modo esplicito una definizione di Dio, né propone alla nostra comprensione, né esplicitamente raccomanda altri attributi di Dio se non quelli che abbiamo detto. Da tutto ciò concludiamo che non compete in alcun modo alla fede ed alla religione rivelata quella conoscenza intellettuale di Dio che considera la natura divina in sé e per sé. Tale natura, infatti, non può essere imitata dagli uomini con una determinata condotta di vita, né può essere assunta come modello informatore di una vita autentica. Gli uomini possono nutrire le opinioni più errate riguardo a tale conoscenza, senza per questo cadere in colpa. Non dobbiamo stupirci del fatto che Dio abbia adattato la nozione di se stesso all'immaginazione o alle opinioni preconcepite dei profeti, che i fedeli abbiano avuto concezioni differenti intorno alla natura di Dio (come abbiamo mostrato con molti esempi nel secondo capitolo), che i libri sacri parlino di Dio dovunque in modo improprio e gli attribuiscano mani, piedi, occhi, orecchie, pensiero, movimento da luogo a luogo, ed oltre a ciò anche passioni, come la gelosia, la misericordia, ecc. e che, infine, lo descrivano nella veste di giudice, in cielo, seduto in trono e avente Cristo alla sua destra. Quei libri evidentemente si esprimono con parole adeguate alla capacità di comprendere del popolo che non intendono rendere dotto, ma obbediente. Tuttavia i teologi hanno generalmente sostenuto la necessità dell'interpretazione metaforica di tutto quello che, con l'ausilio del lume naturale, riuscirono a mostrare sconveniente alla natura divina, e la necessità

dell'interpretazione letterale di tutto ciò che la loro capacità di intendere non riuscì a cogliere. Se però si dovesse necessariamente interpretare e comprendere metaforicamente tutto ciò che nella Scrittura appare in contrasto col lume naturale, si verrebbe ad ammettere che i libri sacri non sono stati scritti per il popolino e per il volgo sprovvisto, ma solo per i più esperti e soprattutto per i filosofi.

E ancora: se costituisse empietà il nutrire con fervida sincerità di cuore quelle varie credenze che abbiamo detto nei riguardi di Dio, i profeti avrebbero certamente dovuto astenersi assolutamente da tali espressioni, se non altro in considerazione della debolezza di spirito del volgo. Si sarebbero al contrario sentiti in dovere di insegnare in modo chiaro ed esplicito prima di tutto quali sono gli attributi di Dio nel modo in cui ciascuno è obbligato ad accettarli. Ma questo non è mai avvenuto. Pertanto non è lecito giudicare pie od empie delle opinioni considerate per se stesse, senza alcun riferimento alle opere; bisognerà dire invece che gli uomini hanno credenze pie oppure empie nella misura in cui da quelle credenze sono indotti all'obbedienza oppure da esse traggono argomento di giustificazione per la loro propensione al peccato e allo spirito di ribellione. Così la fede di un uomo sarà in realtà empia se quell'uomo, pur credendo in ciò che è vero, diventa indocile; se invece colui che crede in ciò che è falso si sottomette a Dio, la sua fede in effetti è pia. Come abbiamo mostrato, la conoscenza autentica di Dio non è un comandamento, ma è un dono divino e Dio non ha richiesto agli uomini altra conoscenza se non quella della sua giustizia e della sua carità. Questa conoscenza è necessaria solo all'obbedienza, non al sapere scientifico.

1. La Bibbia Concordata traduce: «Di costoro mi compiaccio» (cioè di coloro che mi conoscono). La traduzione di Spinoza ha *his*, che di per sé potrebbe anche essere maschile; il contesto, però, e la costruzione dell'intera frase non permettono tale interpretazione.

CAPITOLO XIV

CHE COSA È LA FEDE? CHI SONO I FEDELI? DETERMINAZIONE DEI PRINCIPI FONDAMENTALI DELLA FEDE. DISTINZIONE TRA FEDE E FILOSOFIA

Per poter veramente conoscere che cosa sia la fede, è necessario prima di tutto sapere che la Scrittura è stata adattata alla capacità di intendere non solo dei profeti, ma anche del volgo capriccioso ed incostante dei Giudei. Questo nessuno può ignorarlo, quando esamini anche superficialmente il testo. Chi accettasse indiscriminatamente il contenuto della Scrittura in tutti i suoi aspetti, considerandolo dottrina universale ed assoluta riguardante Dio, senza cogliere con precisione quale sua parte sia adattata alla capacità di comprendere del volgo, inevitabilmente sarà portato a confondere con la dottrina divina le opinioni comuni, a spacciare per divini insegnamenti le invenzioni e i dogmi degli uomini, a far cattivo uso, insomma, dell'autorità della Scrittura. Questa a mio avviso (ma chi non lo vede?) è la causa principale dell'esistenza di tante sette e dell'insegnamento di tanto contrastanti opinioni gabellate per articoli di fede e confermate da abbondanti esempi scritturali. È diventato perfino proverbiale presso gli Olandesi il motto: «Non c'è eretico cui difettino i testi».

In verità i Libri Sacri non furono scritti da una sola persona, né per il popolo di una sola età, ma furono composti da parecchi autori di caratteristiche e di età diverse. Se si volesse fare un computo cronologico complessivo, si troverebbe che essi si sono succeduti per un periodo di circa duemila anni e forse anche più. Ma non è mia intenzione accusare di empietà i membri di codeste sette per il fatto che subordinano le parole della Scrittura alle proprie opinioni: un tempo la Scrittura stessa fu ben adeguata alla capacità di intendere del volgo; è dunque lecito a ciascuno adeguarla alle proprie opinioni, qualora ciascuno, così facendo, scopra la possibilità di obbedire a Dio in ciò che concerne la giustizia e la carità con una maggior pienezza di consenso spirituale. È invece mia intenzione accusarli del fatto che essi non vogliono concedere anche agli altri quella stessa libertà che concedono a se stessi, perseguitando come fossero nemici di Dio tutti quelli che non condividono le loro stesse opinioni, anche se onestissimi e dediti all'autentica virtù; mentre amano per contro, considerandolo eletto di Dio, chi indulge loro, anche se si tratta di persona che non conosce freno morale. Non vedo che cosa possa

pensarsi di più scellerato, e di più dannoso alla comunità civile, di questo.

Per poter dunque stabilire fino a che punto s'estenda per ciascuno la libertà di pensarla come vuole in materia di fede e chi sia doveroso considerare come credente, anche se professa opinioni opposte alle nostre, è necessario definire in che cosa consiste la fede e quali ne sono gli elementi fondamentali. Tale definizione, unitamente alla separazione della fede dalla filosofia, scopo principale di tutta quanta l'opera mia, rappresenta il fine che in questo capitolo mi sono proposto. Per una ordinata dimostrazione dobbiamo rifarci allo scopo supremo che l'insieme della Scrittura si prefissa, perché tale scopo ci indicherà il valido criterio in base a cui definire la fede.

Nel capitolo precedente ho già detto che lo scopo perseguito dalla Scrittura è solamente l'insegnamento dell'obbedienza. Nessuno può contestarlo. L'uno e l'altro Testamento (chi non lo vede?) altro non sono che una lezione di obbedienza, non hanno altro scopo se non quello di far sì che gli uomini obbediscano con genuina convinzione. Infatti, per tralasciare quanto ho già mostrato nel capitolo precedente, Mosè si curò non di convincere gli Israeliti per mezzo della ragione, ma di obbligarli col patto, coi giuramenti e con un debito di riconoscenza per i benefici ottenuti; quindi sotto la minaccia di una pena intimò al popolo di obbedire alle leggi e lo esortò a far ciò con la promessa di premi. Ora, tutti questi sono mezzi che portano esclusivamente all'obbedienza, non alla conoscenza razionale. La dottrina evangelica, poi, non contiene che il richiamo alla pura e semplice fede, cioè: credere in Dio e averne reverenza, ossia (il che è lo stesso) obbedire a Dio. Non credo dunque di aver necessità di accumulare testi scritturali che raccomandano l'obbedienza, numerosissimi in entrambi i Testamenti, per raggiungere la dimostrazione di una verità che è già tanto evidente. Del resto la Scrittura stessa insegna in molti luoghi e molto chiaramente quale comportamento ciascuno debba tenere per obbedire a Dio; insegna che l'intera legge consiste in questo solo: nell'amare il prossimo. Perciò non si può negare che chi ama il prossimo suo come se stesso, in conformità al comando di Dio, sia veramente obbediente e, secondo la legge, beato; mentre chi odia il suo prossimo o di esso non si dà cura, sia ribelle e riottoso. Infine è da tutti ammesso che la Scrittura non fu scritta e divulgata solo per i dotti, ma per tutti gli uomini di ogni epoca e condizione. Da queste sole considerazioni segue con tutta evidenza che noi, per espressa indicazione della Scrittura, non siamo tenuti a credere ad altro che a ciò che sia assolutamente necessario al compimento di questo comando. Il quale è dunque l'unica norma dell'intera fede universale, sì che esclusivamente su di esso deve riposare la definizione di ogni dogma di fede, cioè di quello che

ciascuno è tenuto ad accettare.

Essendo questa verità del tutto manifesta ed essendo altrettanto palese che è possibile trarre legittimamente ogni deduzione da questo solo fondamento o principio, giudichi ora ognuno come siano potuti insorgere tanti dissensi in seno alla Chiesa e se le cause di ciò non siano per caso le stesse che ho esposto al principio del settimo capitolo. Sono proprio quegli atteggiamenti, causa di quei dissensi, a costringermi a mostrare qui il modo e il metodo per definire i dogmi di fede partendo da questo fondamento testé riconosciuto; senza di ciò, o, in altri termini, se non mi preoccupassi di definire con regole rigorose la questione, potrebbe giustamente apparire che io abbia ottenuto fin qui ben scarsi risultati, perché ciascuno, soprattutto quando si tratterà degli attributi di Dio, potrà introdurre ogni arbitraria opinione, anche sotto il pretesto che quella sia un mezzo necessario al fine dell'obbedienza!

Per procedere dunque ad una ordinata e completa dimostrazione, comincerò dalla definizione della fede. Questa, in base al fondamento ora accolto, deve essere così definita: null'altro è la fede se non avere riguardo a Dio pensieri tali che l'ignoranza di essi escluda l'obbedienza a Dio, mentre, posta ed affermata questa obbedienza, essi vengano di necessità posti ed affermati. La chiarezza di questa definizione e l'evidenza della sua dipendenza da quanto or ora s'è dimostrato sono tali da non richiedere alcuna spiegazione. Dimostrerò ora brevemente le conseguenze di questa definizione. E cioè:

1) La fede comporta la salvezza non per se stessa, ma solo in ragione dell'obbedienza, ovvero, come dice *Giacomo*, II, 17, la fede di per se stessa senza le opere è cosa morta: su questo si veda tutto il suddetto capitolo di questo apostolo.

2) Ne segue che possiede necessariamente l'autentica e salutare fede chi è veramente obbediente, poiché abbiamo detto che posta ed affermata l'obbedienza, si pone e si afferma di necessità la fede. Il che è detto esplicitamente anche dallo stesso apostolo in II, 18 e cioè: «Mostrami la tua fede disgiunta dalle opere ed io ti mostrerò la mia fede dalle mie opere». E Giovanni in *1ª Epistola*, IV, 7, 8: «Chiunque ama (sottinteso: il prossimo) è nato da Dio e conosce Dio, chi non ama non conosce Dio: infatti Dio è Amore».

Da queste considerazioni segue ancora che noi non possiamo giudicare nessuno credente o miscredente se non dalle opere. Cioè: se le opere sono buone, anche se un uomo non condivide i dogmi degli altri credenti, egli è ciononostante credente. Viceversa: se le opere non sono buone, anche se un uomo a parole concorda con gli altri, egli è ciononostante miscredente. Infatti la fede si pone necessariamente quando si ponga l'obbedienza, ma la fede, senza le opere, è cosa morta. Questo stesso insegnamento si ritrova esplicitamente in

Giovanni, *ibid.*, 13, ove dice: «Comprendiamo che dimoriamo in Lui e che Lui dimora in noi, perché ci ha dato parte del suo Spirito», cioè l'amore; infatti più sopra aveva detto che Dio è amore. L'apostolo ne deduce, sulla base delle premesse precedentemente stabilite, che possiede veramente lo spirito di Dio colui che possiede l'amore. Anzi, dal fatto che nessuno ha visto Dio trae come conclusione che nessuno è consapevole di Lui e Lo avverte se non grazie all'esercizio dell'amore verso il prossimo e grazie a questo soltanto. Perciò nessuno è in grado di conoscere altri attributi di Dio ad eccezione di questo: cioè dell'amore; e lo conosce nella misura in cui dell'amore è partecipe. Queste argomentazioni non saranno forse perentorie, tuttavia spiegano con sufficiente chiarezza il pensiero di Giovanni. Ma ancor più chiaro è il contenuto di *ibid.*, II, 3, 4, dove l'apostolo insegna, con parole che non lasciano dubbi, ciò che qui io intendo dimostrare. Egli dice: «Sappiamo che Lo conosciamo se osserviamo i suoi precetti. Chi dice: Lo conosco, e non osserva i suoi precetti, quello mente e in lui non c'è la verità».

Di qui ancora deriva che i veri nemici di Cristo sono coloro che perseguitano le persone oneste e amanti della giustizia per il solo motivo che non sono d'accordo con loro e non sostengono gli stessi dogmi di fede. Noi sappiamo che chi ama la giustizia e la carità, in virtù di questo solo fatto, è credente. E chi perseguita i credenti è appunto nemico di Cristo. Un'ultima conseguenza è questa: la fede richiede dogmi non tanto veri, quanto pii, cioè capaci di spingere l'animo all'obbedienza. Ed anche se tra quei dogmi molti se ne trovano che della verità non posseggono nemmeno l'ombra, basta che chi li accoglie non sia consapevole della loro mancanza di verità, altrimenti sarebbe, a rigore, un ribelle. Non sarebbe infatti possibile che chi si cura dell'amor di giustizia e dell'obbedienza a Dio adorasse come divino ciò che sa essere estraneo alla natura di Dio. È ben vero, d'altra parte, che gli uomini possono errare per ingenuità e del resto la Scrittura non condanna l'ignoranza, ma solo la riottosità.

Tutto ciò è stato già messo in chiaro, anzi consegue di necessità dalla definizione di fede, perché ogni parte della fede stessa — a meno che non vogliamo fare intervenire arbitrarie opinioni personali — deve cercarsi in quel fondamento generale che abbiamo già mostrato: vale a dire nell'unico intento che l'intera Scrittura si propone. La Scrittura non esige espressamente dogmi veri, ma tali da essere necessari alla pratica dell'obbedienza, tali da confermare i cuori nell'amore verso il prossimo. È solo in ragione di questo amore che ciascuno (mi si permetta di usare le parole di Giovanni) è in Dio e Dio è in ciascuno di noi. Il credo di ognuno va ritenuto santo o empio solo in ragione dell'obbedienza o della riottosità e non in ragione della verità o della falsità. È fuor di dubbio, d'altra parte, che la

disposizione spirituale degli uomini è, in generale, quanto mai varia, né tutti concordano in tutto, ma in modo sempre diverso si lasciano guidare dalle opinioni personali, tanto che quella stessa opinione che spinge l'uno alla devozione, muove l'altro alla derisione ed al dispregio. Ne viene di conseguenza che non han nulla a che fare con la fede cattolica, cioè universale, quei dogmi che possono dar luogo a controversie tra le persone oneste. Se infatti sono suscettibili di tali discussioni, essi possono apparire santi quando si consideri il comportamento di un individuo, possono apparire empì quando si consideri il comportamento di un altro individuo, dipendendo dalle sole opere il giudizio su di essi. Perciò riguardano la fede universale soltanto quei dogmi che in modo assoluto sono richiesti perché vi sia obbedienza a Dio, l'ignoranza dei quali rende assolutamente impossibile l'obbedienza. Per tutti gli altri ciascuno, in quanto meglio di ogni altro conosce se stesso, deve nutrire l'opinione che trova più conveniente per confermarsi nell'amore della giustizia. In questo modo, a mio credere, si elimina ogni possibilità di controversia in seno alla Chiesa.

Senza più indugi enumererò ora i dogmi della fede universale, cioè i tratti essenziali di quello che è il proposito dell'intera Scrittura. Tali dogmi (come consegue con tutta evidenza da quanto ho esposto in questo e nel precedente capitolo) debbono tutti convergere a questa affermazione conclusiva: esiste un ente supremo amante della giustizia e della carità, a cui tutti sono obbligati ad obbedire per ottenere la salvezza e che tutti sono tenuti ad adorare nel culto della giustizia e nell'amore verso il prossimo. In base a questo principio è facile definire tutti i dogmi di fede, i quali non son altri che questi:

1) Esiste Dio, cioè l'ente supremo, sommamente giusto e misericordioso, modello di vita autentica. Chi lo ignora o non crede nella sua esistenza non può obbedirgli, né riconoscerlo come giudice.

2) Dio è unico. Nessuno può dubitare che l'ammissione di questo dogma sia assolutamente necessaria ai fini della suprema devozione, ammirazione e amore per Dio, dal momento che devozione, ammirazione e amore nascono esclusivamente dall'eccellenza di un solo su tutti gli altri.

3) Dio è onnipresente, ovvero tutto gli è noto. Ritenere che le cose gli siano nascoste o ignorare che egli veda tutto significherebbe dubitare dell'equità della sua giustizia, secondo la quale egli tutto regge, o addirittura ignorarla.

4) Dio detiene il diritto e il dominio supremi su tutto e nulla fa dietro costrizione di una legge, ma secondo il suo assoluto beneplacito e per effetto della sua singolare grazia. Tutti infatti sono obbligati ad obbedire, in assoluto, a lui e lui a nessuno.

5) Il culto di Dio e l'obbedienza a lui consistono soltanto nella

giustizia e nella carità, cioè nell'amore verso il prossimo.

6) Tutti coloro che obbediscono a Dio, seguendo questa norma di vita, sono (essi soli) salvi; mentre tutti gli altri, che vivono in balia dei piaceri, sono perduti. Mancando questa ferma convinzione non si vedrebbe perché gli uomini dovrebbero preferire obbedire a Dio piuttosto che ai loro piaceri.

7 e ultimo) Dio condona i peccati a chi si pente. Infatti tutti gli uomini cadono nel peccato e se non si avesse la certezza del perdono, tutti perderebbero la speranza della salvezza, né vi sarebbe alcun motivo di ritenere Dio misericordioso. Chi invece è profondamente convinto che Dio, in virtù della sua misericordia e della sua grazia, secondo le quali tutto governa, può condonare i peccati degli uomini, e, a causa di questo credo, s'accende sempre di più d'amore per Dio, costui veramente conosce Cristo secondo lo Spirito e Cristo è in lui.

L'esclusione di uno qualunque di questi dogmi esclude anche l'obbedienza, perciò nessuno potrà disconoscere la primaria necessità della loro conoscenza, se si vuole che tutti gli uomini, senza eccezioni, possano obbedire a Dio, secondo la prescrizione della legge che sopra abbiamo illustrato. Per il resto, che cosa sia Dio, ovvero quel modello di vita autentica che abbiām detto, cioè se egli sia fuoco, spirito, luce, pensiero, ecc., tutto ciò non ha importanza ai fini della fede, come non ha importanza sapere in che modo egli sia modello di vita autentica. Se egli lo sia in quanto possiede un animo giusto e misericordioso, o in quanto tutte le cose esistono e operano attraverso di lui e di conseguenza anche noi comprendiamo attraverso di lui e riusciamo così a cogliere la vera equità e la vera bontà. Tutte le opinioni che a ciascuno è dato formarsi a questo riguardo si equivalgono. Né ha importanza ai fini della fede il credere che Dio sia onnipresente secondo l'essenza o secondo la potenza; che egli governi le cose del mondo secondo libertà o secondo necessità di natura; che prescriva le leggi come un sovrano o le comunichi col suo insegnamento come eterne verità; che l'uomo obbedisca a Dio secondo il suo libero arbitrio o secondo la necessità che il decreto divino comporta; che infine il premio per i buoni e la pena per i malvagi sia d'ordine naturale o soprannaturale.

Non fa differenza, ripeto, per quanto riguarda la fede, il modo in cui ciascuno risolve questi e simili problemi, purché non ne tragga alcuna conclusione che lo conduca ad arrogarsi una maggiore libertà di peccare o ad essere meno obbediente a Dio. Anzi, i singoli uomini sono tenuti, come sopra ho già detto, ad adeguare alla loro capacità di intendere questi dogmi di fede e a dare una interpretazione tale per cui appaia loro più facile accoglierli, senza esitazione alcuna e con totale interiore consenso, cosicché con la stessa pienezza d'interiore consenso obbediscano a Dio. Ho già ricordato che un tempo la fede fu

rivelata e posta per iscritto secondo la capacità di intendere e secondo le opinioni dei profeti e del popolo di quell'epoca. Per la stessa ragione anche ora ciascuno deve adeguarla alle proprie opinioni per abbracciarla senza alcuna esitazione e senza trovare alcun ostacolo nella propria mente. Ho dimostrato infatti che la fede non richiede verità, ma fervore e che essa non è né santa né apportatrice di salvezza se non in ragione dell'obbedienza: di conseguenza nessuno è credente se non in ragione dell'obbedienza. Perciò non chi esibisce le migliori ragioni dà con questo prova di avere la fede migliore, ma chi mostra le migliori opere di giustizia e di carità. E lascio a tutti il compito di giudicare quanto questa dottrina sia necessaria e salutare nella comunità politica, perché gli uomini vivano in pace e in concordia, e quante e quali cause di perturbamenti e di crimini essa possa eliminare.

Prima di procedere, devo notare che, in base a quanto è stato dimostrato, possiamo ora rispondere facilmente alle obiezioni esposte nel primo capitolo, quando si trattò di Dio che dal monte Sinai parlava agli Israeliti. Indubbiamente quella voce che gli Israeliti udirono non poté ad essi fornire nessuna certezza, d'ordine filosofico o matematico, circa l'esistenza di Dio; essa tuttavia bastava a trascinarli ad un ammirato stupore verso Dio, secondo che in precedenza l'avevano conosciuto, e ad indurli all'obbedienza. A questo infatti mirava quella visione, giacché Dio non intendeva insegnare agli Israeliti gli attributi assoluti della propria essenza (e in effetti, allora, non li rivelò), ma voleva spezzare l'ostinazione dei loro animi e spingerli all'obbedienza. Perciò non li affrontò con argomentazioni, ma con lo strepito delle trombe, col tuono e coi fulmini (vedi *Esodo*, XX, 20).

Non mi resta ormai che di mostrare che tra la fede, ossia la teologia, e la filosofia non c'è rapporto alcuno né alcuna affinità. Questa verità non può essere ignorata da nessuno che conosca gli scopi e i fondamenti di queste due facoltà o discipline completamente diverse tra loro. Scopo della filosofia, infatti, non è altro che la verità; quello della fede, come abbiamo a sufficienza dimostrato, altro non è che l'obbedienza e la devozione. I fondamenti della filosofia sono le nozioni comuni, nozioni che hanno il loro principio e la loro origine esclusivamente nella natura; quelli della fede sono le storie sacre e la conoscenza della lingua e sono da trarsi esclusivamente dalla Scrittura e dalla rivelazione (come fu dimostrato nel Capitolo VII). La fede dunque concede ai singoli la più grande libertà di filosofare, dimodoché ciascuno possa formarsi qualunque opinione su qualunque argomento senza incorrere in colpa. La fede condanna come eretici e scismatici solo coloro che propagano opinioni capaci di suscitare ribellione, odio, contesa ed ira; ritiene d'altra parte credenti solo coloro che, per quanto lo comportino le capacità della loro ragione e

le loro facoltà, promuovono la realizzazione della carità e della giustizia. E da ultimo, dato che le verità qui dimostrate costituiscono il fine principale che col presente Trattato mi sono proposto, vorrei rivolgere al lettore, prima di andar oltre, una pressante preghiera: abbia la bontà di leggere con molta attenzione questo e il precedente capitolo, di esaminarli più d'una volta e di rendersi conto che io li ho scritti non con l'intenzione di introdurre novità, ma con quella di correggere certe storture che spero di vedere, una volta o l'altra, finalmente corrette.

CAPITOLO XV

LA TEOLOGIA NON È ANCELLA DELLA RAGIONE, NÈ LA RAGIONE DELLA TEOLOGIA. PERCHÈ ACCETTIAMO L'AUTORITÀ DELLA SACRA SCRITTURA

Coloro che non sanno separare la filosofia dalla teologia vanno disputando intorno al problema se la Scrittura debba essere posta in una sorta di condizione ancillare rispetto alla ragione o se, al contrario, debba esserlo la ragione rispetto alla Scrittura. Se cioè il significato della Scrittura debba essere adattato alla ragione, oppure se la ragione debba essere commisurata alla Scrittura. Il primo punto di vista è sostenuto dai dogmatici, il secondo invece dagli scettici i quali negano che attraverso la ragione si possa raggiungere la certezza. Ma da ciò che abbiamo già esposto risulta che tanto gli uni quanto gli altri si ingannano radicalmente, poiché, sia che si segua l'una opinione sia che si segua l'altra, non si può evitare di falsare o la ragione o la Scrittura.

Abbiamo dimostrato, infatti, che quest'ultima non impartisce nozioni filosofiche, ma soltanto si propone di inculcare lo zelo religioso e abbiamo fatto vedere che tutto ciò che è in essa contenuto è stato adattato alla capacità di comprensione e alle preconcepite opinioni dell'uomo del volgo. Chi volesse commisurare la Scrittura alla filosofia, dovrebbe attribuire abusivamente ai profeti molte cose che essi non concepirono nemmeno in sogno, e dovrebbe quindi interpretare erroneamente il loro pensiero. Chi invece vuol mettere la ragione e la filosofia al servizio della teologia, è costretto a considerare come verità divine i pregiudizi di un volgo di epoca antica e ad ingombrare e accecare con tali pregiudizi la propria mente. Perciò sia l'uno che l'altro si comporteranno in modo dissennato: il secondo evidentemente fuori d'ogni ragione, il primo coinvolgendo la ragione stessa.

Tra i Farisei, colui che per primo esplicitamente dichiarò che la Scrittura deve essere adattata alla ragione fu Maimonide (la cui opinione ho esaminato nel Capitolo VII confutandola con numerosi argomenti); ma benché questo autore abbia goduto tra di essi di grande autorità, la massima parte dei Farisei si discostò da lui su questo punto ed approvò piuttosto le vedute di un certo Rabbi Jehuda Alpakhar¹ che, volendo evitare Terrore di Maimonide, cadde nell'errore opposto.

Stabili questi, addirittura, che la ragione deve essere messa al

servizio della Scrittura e venirle del tutto subordinata; né ritenne che qualche parte del contenuto della Scrittura stessa debba essere interpretata in senso metaforico, neppure se il significato letterale è in gravissimo contrasto con la ragione. Tale interpretazione — a suo avviso — potrebbe essere lecita soltanto quando vi sia contrasto con la Scrittura stessa e cioè con i suoi inequivocabili insegnamenti. Di qui Alpakhar stabilisce la seguente regola da applicarsi in ogni caso: tutto ciò che la Scrittura insegna dogmaticamente^b e che afferma in termini espliciti, dev'essere assolutamente accettato come vero esclusivamente sulla base della Scrittura. Non si potrà trovare nei testi sacri nessun principio che in maniera diretta repugni al precedente; se mai, ciò potrà accadere solo indirettamente o per conseguenza, giacché spesso i modi di dire della Scrittura sembrano presupporre qualcosa di contrario a ciò che essa stessa affermò espressamente: ed è appunto questo, e soltanto questo, il caso in cui quei luoghi devono essere spiegati in chiave di metafora.

Ad esempio la Scrittura insegna in modo inequivocabile che vi è un Dio solo (vedi *Deuteronomio*, VI, 4), e in nessuna parte di essa è reperibile un altro passo in cui si affermi direttamente che esiste una molteplicità di dèi. Invece si possono trovare più luoghi in cui Dio, parlando di sé, e i profeti parlando di Dio, usano il plurale. Ma l'esistenza di più dèi non si fonderebbe, in tal caso, che su un semplice modo di dire, non può certo essere una tesi che il discorso intenda sostenere. Pertanto tutti questi passi sono da intendersi metaforicamente; non però perché l'esistenza di più dèi urta contro la ragione, ma perché la Scrittura direttamente dichiara che Dio è unico.

Analogamente, siamo tenuti a credere che Dio è incorporeo perché la Scrittura (vedi *Deuteronomio*, IV, 15) lo afferma direttamente (secondo Alpakhar). In forza dunque della sola testimonianza di questo passo e non in virtù della ragione. Di conseguenza, sulla base soltanto dell'autorità della Scrittura, saremmo tenuti a dare un significato metaforico a tutti i luoghi che attribuiscono a Dio mani, piedi, ecc., perché qui è la maniera di esprimersi che sembra far supporre una corporeità di Dio. Tale è la dottrina di questo autore.

Ora, io approvo la dottrina di Alpakhar, nella misura in cui si prefigge di spiegare la Scrittura mediante la Scrittura; ma come non meravigliarmi di fronte ad un uomo dotato di ragione che si adopera a distruggere la ragione stessa? Dobbiamo certo spiegare la Scrittura con la Scrittura fin tanto che c'impegnamo nella ricerca del significato delle enunciazioni e del pensiero dei profeti; ma, una volta rintracciato tale significato nella sua autenticità, è necessario usare lo spirito critico e la ragione al fine di dare o meno il nostro assenso. Se la ragione, benché abbia qualcosa da obiettare alla Scrittura, ha da essere interamente subordinata, dovremo far ciò — mi chiedo —

ragionatamente oppure senza ragione, come se fossimo ciechi? Se ci comportiamo in questo secondo modo, agiamo in modo certamente stolto e senza discernimento. E se ci comportiamo nel primo modo? Allora accettiamo la Scrittura costretti dalla forza della ragione e non l'accetteremmo se essa vi ripugnasse. E — mi chiedo ancora — chi potrebbe accogliere nella propria mente alcunché, opponendovisi la ragione? Che significa infatti respingere qualcosa con la mente se non per l'appunto questo, che la ragione vi si oppone?

In verità non potrò mai abbastanza meravigliarmi che si voglia sottomettere la ragione, luce divina e massimo tra i doni, ad una lettera morta che la malafede umana potè falsare; che non si reputi delittuoso diffamare la mente, questa testimonianza autentica del verbo divino, accusandola di corruzione, di cecità, di empietà, e invece si consideri sommo crimine formulare tali giudizi intorno alla forma letterale ed alla pura apparenza del verbo divino. Si ritiene virtuosa la diffidenza più completa verso la ragione e verso la propria capacità di giudizio, si ritiene invece empio nutrire dubbi sulla credibilità di coloro che ci hanno tramandato libri sacri: il che è manifestazione di follia pura e semplice, non di pietà.

Ma — mi domando — che cosa mette costoro in agitazione? Che cosa temono? Forse la religione e la fede non possono essere difese se non a condizione che gli uomini si impegnino a tutto ignorare e a prendere definitivo congedo dalla ragione? Senza dubbio, se questo credono, la Scrittura suscita in loro più apprensione che fiducia. In realtà, sia ben lungi da noi il pensiero che la religione e lo spirito di devozione vogliano asservire a sé la ragione e viceversa, e che religione e ragione non possano esercitare ciascuna il proprio rispettivo dominio coesistendo in piena concordia. Ma di ciò tra breve. Ora desidero, prima di ogni altra cosa, esaminare la regola del nostro rabbino.

Come s'è detto, secondo costui noi dovremmo essere obbligati ad abbracciare come vero tutto ciò che la Scrittura afferma e a rifiutare come falso ciò che essa nega; egli sostiene inoltre che la Scrittura non afferma o nega mai esplicitamente qualcosa di contrario a ciò che affermò o negò in altra parte. Due proposizioni, dunque, la cui avventatezza deve essere a tutti chiara.

Non mi soffermerò sul fatto, del quale Alpakhar non si è reso conto, che la Scrittura si compone di libri diversi, redatti in epoche diverse e ad uso di lettori diversi, da autori diversi anch'essi, e neppure sull'altro fatto, che egli cioè stabilisce questi principi sulla base della sua personale autorità senza che né la ragione né la Scrittura li confermino. Egli avrebbe comunque dovuto dimostrare che tutti i passi tra i quali non esiste che contraddizione indiretta possono essere agevolmente spiegati su un piano metaforico, precisamente sulla base

delle caratteristiche del linguaggio e del significato complessivo del discorso; e avrebbe dovuto inoltre dimostrare che il testo della Scrittura è giunto a noi incorrotto.

Ma è bene esaminare la questione in maniera sistematica. In primo luogo, allora, vorrei chiedere se dovremo o no ritenere vero ciò che la Scrittura afferma e respingere come falso quello che nega, anche se la ragione vi si oppone. Quale atteggiamento dovremo assumere? Saremo tenuti a prender per vero ciò che la Scrittura afferma e a respingere come falso ciò che nega, anche qualora la ragione vi si opponga? Forse il mio interlocutore metterà avanti che non si trova nulla nella Scrittura che sia incompatibile con la ragione. Ma io insisto: nella Scrittura è esplicitamente affermato e insegnato che Dio è geloso (vedi lo stesso *Decalogo* [= *Esodo*, XX, 5] e inoltre *Esodo*, IV, 14; [ma = XXXIV, 14]; *Deuteronomio*, IV, 24 e molti altri luoghi), affermazione che repugna alla ragione, ma che ciononostante sarebbe da stimare come vera. Anzi, se si trovassero nella Scrittura dei passi i quali presuppongano che Dio non è geloso, essi dovrebbero venire necessariamente spiegati in chiave di traslato, in modo da togliere ad essi tale significato.

Così pure la Scrittura dice espressamente (vedi *Esodo*, XIX, 20 e *passim*) che Dio discese sul monte Sinai e gli attribuisce altri movimenti nello spazio, mentre in nessun punto dichiara che Dio è immobile: bisognerà allora che da parte di ciascuno si ammetta la sua mobilità. Salomone afferma che Dio non occupa nessun luogo (vedi *1° Re*, VIII, 27), ma poiché non ha proclamato esplicitamente che Dio è immobile, e ciò ne deriva soltanto come conseguenza, sarà necessario interpretare il passo in modo che a Dio non sia sottratto il requisito del movimento da luogo a luogo.

Analogamente, i cieli dovrebbero essere presi per dimora e trono di Dio per il fatto che la Scrittura lo dichiara espressamente, e alla stessa stregua dovrebbero essere accreditate come vere moltissime altre affermazioni corrispondenti alle opinioni dei profeti e del volgo, affermazioni la cui falsità è attestata dalla ragione soltanto e dalla filosofia, non certo dalla Scrittura. Altra conclusione, infatti, non potrebbe esservi, secondo il punto di vista di questo autore, dato che non si ammette che la ragione venga in proposito consultata.

Inoltre Alpakhar è in errore quando afferma che tra un passo e l'altro non vi sarebbe contraddizione diretta, ma soltanto contraddizione per conseguenza; infatti Mosè (vedi *Deuteronomio*, IV, 24) esplicitamente dichiara che *Dio è fuoco* e altrettanto esplicitamente dichiara che Dio non ha nulla in comune con le cose osservabili (vedi *Deuteronomio*, IV, 12). Se poi il nostro autore replicasse che Mosè in tal modo non nega direttamente che Dio è fuoco, ma che lo nega solo per via mediata e che perciò occorre adattare il senso della seconda

dichiarazione in modo che non sembri venirne smentita la prima, ebbene, concediamo pure che Dio è fuoco. O piuttosto, per non sragionare insieme al rabbino, tralasciamo la questione e mettiamo sul tappeto un altro esempio.

Samuele^c nega in termini espliciti (vedi *1^a Samuele*, XV, 29) che Dio possa pentirsi delle decisioni prese; al contrario Geremia afferma che Dio si rammarica del bene e del male precedentemente deliberati (vedi *Geremia*, XVIII, 8, 10). E allora? Queste due affermazioni non sono direttamente contraddittorie? Quale di esse il nostro autore vorrà che sia interpretata metaforicamente? Ciascuna delle due asserzioni è universale e contraria: ciò che l'una afferma direttamente, l'altra direttamente nega. Perciò egli è costretto, in forza della sua stessa regola ad accettare ciò come vero e al tempo stesso a rifiutarlo come falso.

Inoltre poco conta che un dato passo non sia in contrasto diretto con un altro e che il contrasto sia soltanto mediato, cioè per via della conseguenza che se ne può trarre, quando la conseguenza è chiara e quando la natura del passo e il suo contesto non autorizzano una interpretazione di tipo metaforico. Di passi del genere se ne trovano molti nella Scrittura, e in proposito rimando il lettore al secondo capitolo (in cui è messo in rilievo che i profeti professarono opinioni diverse ed anzi contrarie) e in particolare a tutte quelle incongruenze che abbiamo mostrato essere nei racconti storici della Scrittura (per cui vedasi i Capitoli IX e X). Non ritengo necessario riesaminare qui tutte queste questioni: ciò che è stato detto è sufficiente a mostrare le assurdità che conseguono dalla dottrina e dal metodo di Alpakhar e quindi la loro falsità e l'avventatezza del loro autore.

Respingo dunque per questi motivi tanto la posizione di Alpakhar quanto quella di Maimonide, e pongo come principio inoppugnabile che né la teologia deve essere messa al servizio della ragione né la ragione al servizio della teologia, e che a ciascuna deve competere un suo proprio dominio; alla ragione il dominio della verità e del sapere, come già si è detto, e alla teologia quello del sentimento religioso e dell'obbedienza.

Il potere della razionalità, come ho già dimostrato, non si estende fino al punto di stabilire che gli uomini possono conseguire la beatitudine grazie al solo spirito di obbedienza e senza comprensione intellettuale della realtà; la teologia, d'altra parte, non intende affermare altro che questo (che si può essere beati senza intelligenza delle cose), non comanda nulla oltre l'obbedienza e non vuole né può avanzare pretese contro la ragione. Come abbiamo mostrato nel capitolo precedente, essa statuisce i dogmi della fede nell'esatta misura in cui ciò occorre allo spirito d'obbedienza: come poi a rigore essi debbano venir intesi sotto il profilo della loro verità, è problema

che la teologia lascia alla ragione, a questa autentica luce della mente senza di cui essa non concepirebbe che sogni e immagini fittizie.

Considero qui la teologia precisamente quale rivelazione, in quanto indica il fine a cui, a nostro avviso, la Scrittura mira (il motivo cioè e le modalità dell'obbedire e quindi del vero sentimento religioso e i dogmi della fede); vale a dire ciò che propriamente è detto il verbo di Dio, che non è quello racchiuso nella lettera di un dato numero di libri (vedasi in proposito il Capitolo XII). Una volta che la teologia sia accolta in tale accezione, considerati i precetti e i modelli di vita che offre, ci si convincerà che essa procede d'accordo con la ragione e che il suo intento e il suo fine non contraddicono in nulla a quest'ultima. Perciò può esserle da tutti riconosciuto un valore universale.

Per quanto concerne poi la Scrittura nel suo complesso, abbiamo già mostrato nel Capitolo VII che il suo significato dev'essere definito soltanto in base alla vicenda della sua formazione, e non in base a quella ricerca di portata generale sulla natura che è l'oggetto fondamentale della filosofia ed esclusivamente di essa; né dobbiamo sentirci in imbarazzo se, dopo aver indagato secondo questi criteri il reale significato della Scrittura, ci rendiamo conto che essa qua e là contrasta con le esigenze della ragione. Sappiamo infatti con certezza che qualsiasi affermazione di tal genere sia reperibile nei libri sacri, essa non intacca la teologia in quanto verbo divino, così come non la tocca quello che gli uomini possono ben permettersi di ignorare senza pregiudizio per la carità. Di conseguenza ciascuno può, intorno a tali argomenti, assumere senz'ombra di colpa il punto di vista che crede. Concludiamo dunque in maniera categorica che è assurdo il tentativo di adattare la Scrittura alla ragione quanto quello di adattare la ragione alla Scrittura.

A dire il vero, ci si potrebbe ! muovere questa obiezione: poiché la verità o la falsità del principio basilare della teologia (che cioè gli uomini possono salvarsi grazie alla sola obbedienza) non può essere razionalmente dimostrata, perché mai vi crediamo? Se vi crediamo senza giustificazione razionale, facciamo nostro quel principio come altrettanti ciechi e dunque ci comportiamo stoltamente e senza discernimento; se invece vogliamo sostenere che esso è suscettibile di dimostrazione razionale, allora la teologia dovrà venire inclusa nella filosofia come sua parte non separabile.

A ciò rispondo: per me è incontestabile che quel fondamentale dogma della teologia non può essere investigato con il lume naturale e che, quanto meno, non vi è stato nessuno che abbia potuto darne dimostrazione; perciò la rivelazione si rese assolutamente necessaria. Ciò non toglie tuttavia che noi si possa far ricorso alla nostra capacità di giudizio, così da abbracciare ciò che è stato rivelato almeno in forza di una certezza morale. Dico *certezza morale*, poiché non possiamo

attenderci di possedere intorno a questo oggetto una certezza maggiore di quella dei profeti, ai quali esso fu per la prima volta rivelato, e la cui certezza peraltro non fu che morale, come già mostrammo nel Capitolo II di questo trattato.

Sbagliano completamente direzione, dunque, coloro che si sforzano di suffragare con dimostrazioni di tipo matematico l'autorità della Scrittura; l'autorità dei libri sacri dipende dall'autorità dei profeti, e perciò non può essere sostenuta da argomenti più convincenti di quelli con i quali, un tempo, i profeti stessi usavano rendere il popolo persuaso della loro propria autorità. Anzi, la nostra stessa certezza riguardo al contenuto della Scrittura non può poggiare su altro sostegno che quello sul quale i profeti poggiavano la propria convinzione e la propria autorità.

Abbiamo infatti mostrato che la certezza che i profeti possedevano si basava interamente su questi tre elementi: primo, un'immaginazione chiara e vivida; secondo, un segno; terzo e principale, una disposizione d'animo orientata verso l'equità e la bontà. A nessun altro argomento si richiamavano e pertanto su nessun altro principio potevano fondare la loro autorità di fronte al popolo a cui un tempo parlarono a viva voce, né potrebbero fondarla di fronte a noi ai quali parlano tramite ciò che hanno lasciato scritto. Ma quanto al primo elemento, cioè la vivida immaginazione, si tratta di cosa di cui i profeti soltanto potevano essere consci; per cui l'intera nostra certezza circa la rivelazione può e deve trovare sostegno soltanto nei due restanti elementi: il segno e il contenuto dell'insegnamento.

Lo stesso Mosè, del resto, lo afferma espressamente. Nel Capitolo XVIII [, 15 sgg.] del *Deuteronomio* egli ordina al popolo di obbedire a quel profeta che, presentandosi come investito di un mandato divino, avesse dato un segno verace. Avrebbe invece dovuto essere messo a morte quello che avesse fatto una predizione falsa, nonostante la sua pretesa di parlare in nome di Dio, e così pure quel profeta che avesse tentato di deviare il popolo dalla vera religione, anche se la sua autorità fosse stata confermata con segni e prodigi (vedi *Deuteronomio*, XIII).

Ne segue che il profeta vero può essere riconosciuto e distinto dal falso quando il compimento di miracoli è accompagnato da un valido insegnamento. In questo caso — dichiara Mosè — un profeta è da considerarsi veramente tale e si deve credere in lui senza nessun timore di frode. Mentre sono a suo avviso bugiardi e passibili di morte quei profeti che, pur in veste di inviati da Dio, abbiano predetto il falso, oppure quelli che abbiano predicato falsi dèi, anche qualora abbiano operato effettivi miracoli. Noi pure, dunque, siamo tenuti a credere alla Scrittura e cioè ai profeti per questo e non per altri motivi: per l'intrinseco valore della dottrina confermata dai segni.

Vedendo che i profeti raccomandano soprattutto la carità e la giustizia e che a null'altro mirano, ne concludiamo che essi non c'ingannarono, ma parlarono con animo sincero, quando insegnarono che gli uomini possono acquistare la beatitudine mediante l'obbedienza e la fede; e poiché inoltre avvalorarono con segni la loro affermazione, ne traiamo la persuasione che essi non parlarono avventatamente né dedeliravano allorché formulavano le loro profezie. Ci rafforzeremo altresì in questa convinzione, considerando che non vi è nessuno dei loro insegnamenti morali che non possa trovarsi in pieno accordo con la ragione: non a caso vi è perfetta coincidenza tra la parola di Dio nei profeti e il verbo divino che parla in noi. Noi tiriamo, insomma, queste conclusioni dai libri sacri con una certezza non inferiore a quella dei Giudei di un tempo, i quali invece ascoltavano i profeti dalla loro viva voce.

Nelle pagine precedenti, alla fine del Capitolo XII, abbiamo mostrato che, per quanto riguarda la sostanza della dottrina e le narrazioni più significative, la Scrittura è giunta a noi incorrotta; per cui il fondamento dell'intera teologia e della Scrittura stessa — benché non suscettibile di dimostrazioni di tipo matematico — può tuttavia essere oggetto di una meditata adesione. Sarebbe infatti un atto di stoltezza il rifiutar di accettare ciò che è confermato dalla testimonianza di tanti profeti, che reca grande conforto a chi non sa ragionare molto rigorosamente, che torna non poco a vantaggio dello Stato e a cui, infine, possiamo senz'altro assentire senza pericolo e danno. E rifiutare di assentirvi soltanto perché non può essere dimostrato secondo il metodo matematico! Come se, per organizzare saggiamente la nostra esistenza, noi ammettessimo come vero solamente quello che non offre il minimo motivo di dubbio, e come se, ancora, la maggior parte delle nostre azioni non fosse contraddistinta dall'incertezza e dalla rischiosità!

Coloro che ritengono che filosofia e teologia si contraddicano, che si debba soppiantare l'una o l'altra dal proprio dominio e che ci si debba perciò congedare o da questa o da quella, non sono incoerenti — lo riconosco — quando si adoperano a collocare la teologia su salde basi e si sforzano di dimostrarne le tesi in maniera matematica. Chi infatti, se non un disperato o un folle, sarebbe disposto a separarsi alla leggera dalla ragione e a spregiare le arti e le scienze negando a quella la possibilità di raggiungere la certezza?

Ma non posso concedere loro scusanti di sorta quando pretendono di far appello alla ragione proprio per ricacciarla indietro, e quando si adoperano a convalidare razionalmente l'invalidità della ragione. Anzi, mentre si sforzano di stabilire con argomentazioni di tipo matematico la validità e l'autorità delle proposizioni teologiche, e al tempo stesso di togliere valore al lume naturale della ragione, che

cosa fanno, in realtà, se non trascinare la teologia sotto la giurisdizione della ragione? Sembrano davvero supporre, in tal modo, che l'autorità della teologia non abbia modo di brillare se non è rischiarata dalla luce naturale della razionalità!

Ma i nostri avversari, di rimando, ostentano di prestar fede incondizionata alla testimonianza interiore dello Spirito Santo e affermano di servirsi della ragione solo per il fatto che esistono degli increduli e che vi è la necessità di persuaderli. Ma alle loro parole non bisogna dare nessun credito: facilmente possiamo dimostrare, infatti, che essi sono portati a queste affermazioni dalle passioni o dalla vanità. Conseguo con tutta evidenza, infatti, dal precedente capitolo che lo Spirito Santo non convalida con la propria testimonianza che le opere buone, quelle stesse che anche Paolo nell'*Epistola ai Galati*, V, 22 chiama perciò «frutti dello Spirito Santo». Lo stesso Spirito Santo non è altro, in realtà, che l'interiore soddisfazione che il compimento delle azioni buone provoca nell'animo. Per quanto riguarda, invece, la verità e la certezza nelle materie oggetto di sola speculazione, nessuno Spirito se ne fa testimone: a meno che non si tratti della ragione stessa che sola rivendica a sé, come ho già dimostrato, il dominio della verità.

Falso dunque è il vanto di chi pretende di possedere, all'infuori della ragione, un altro Spirito che gli dia certezza della verità. Chi parla così, parla sotto l'influsso di un pregiudizio determinato dalle passioni, oppure teme a tal punto di essere confutato dai filosofi e di essere quindi esposto alla pubblica derisione, da cercar rifugio nell'ambito del sacro. Ma invano! Quale altare potrà procurarsi³ a propria difesa chi offende la maestà della ragione? Lasciamo comunque costoro, dal momento che io credo di aver adempiuto al mio compito avendo dimostrato perché si debba separare la filosofia dalla teologia e quale sia il fondamento di ciascuna di esse. Ho anche dimostrato che nessuna delle due è ancella dell'altra, ma che entrambe mantengono il rispettivo ambito di competenza senza possibilità di contrasto; e infine, quando si presentò l'occasione, ho mostrato quali assurdità, quali inconvenienti e danni siano provenuti dalla sorprendente confusione di queste due discipline prodotta dagli uomini e dalla loro incapacità di operare una accurata distinzione e una netta separazione dell'una dall'altra.

Prima di passare ad altro argomento, desidero richiamare qui espressamente l'attenzione^d (cosa del resto già detta) sulla utilità e sulla indispensabilità della Sacra Scrittura, ossia della rivelazione, utilità che io giudico grandissima, perché noi non siamo in grado di capire per mezzo del solo lume naturale che la via alla salvezza è rappresentata dalla sola obbedienza^e; è la rivelazione soltanto ad insegnarci che tale salvezza si attua per una singolare grazia divina

che sfugge all'umana ragione. Perciò la Scrittura ha apportato agli uomini un mezzo di consolazione veramente grande. In tal modo a tutti indistintamente è dato di obbedire, e non solo a quei pochi, pochi a paragone con tutto il genere umano, che riescono ad acquisire, sotto la guida della sola ragione, l'abito della virtù. Se non possedessimo la testimonianza della Scrittura, noi dubiteremmo della salvezza della maggior parte degli uomini.

b. Vedi «Interpretazione della Scrittura»² pag. 75. (Annotazione XXVIII).

1. Medico e autorevole teologo e rabbino, morto nel 1235. Intransigente avversario dell'esegesi razionalistica di Maimonide, Jehuda Alpakhar sosteneva la necessità di attenersi al significato letterale della Scrittura. A questa polemica di Alpakhar contro Maimonide Spinoza accenna nella nota a, qui sopra.

2. Si tratta di un'opera di Ludwig Meyer, filosofo e medico amico di Spinoza, nella quale si rivendicava l'autonomia e priorità della ragione nell'esame dei libri sacri. Il titolo esatto è: *Philosophia S. Scripturae interpres. Exercitatio paradoxa, in qua veram philosophiam infallibilem sacras literas interpretandi normam esse apodictice demonstrari et discrepantes ab hac sententiae expenduntur et refelluntur*. Apparve in Amsterdam nel 1666. Dello stesso autore è anche la prefazione ai *Principi della filosofia di Descartes dimostrati secondo il modo geometrico* (1663), l'unica opera di Spinoza che sia stata pubblicata con il suo nome lui vivente. Il Meyer assistette Spinoza negli ultimi due giorni della sua vita.

c. «Interpretazione della Scrittura» pag. 76. (Annotazione XXIX).

3. «Parare sibi aram» espressione latina (TERENZIO, *Heautoni*. 975) che significa: procurarsi una via di scampo. Infatti lo schiavo o il reo che si fosse rifugiato presso un altare era inviolabile.

d. «Interpretazione della Scrittura» pag. 115. (Annotazione XXX).

e. Cioè: che per raggiungere la salvezza ossia la felicità è sufficiente accettare i decreti di Dio come leggi o come comandi; che non è necessario concepirli come verità eterne, non è la ragione ad insegnarcelo, (noi non lo sappiamo per natura), bensì la rivelazione. Ciò risulta da quanto ho dimostrato nel capitolo quarto. (Annotazione XXXI).

CAPITOLO XVI

I PRINCIPI FONDAMENTALI DELLA COMUNITÀ POLITICA. IL DIRITTO NATURALE DEI SINGOLI E IL DIRITTO CIVILE. IL DIRITTO DELL'AUTORITÀ SOVRANA

Fino a questo punto della trattazione ci siamo preoccupati di separare la filosofia dalla teologia e di mostrare come quest'ultima consenta a ciascuno il libero esercizio della filosofia. È tempo ora di indagare fino a qual punto, nello Stato meglio organizzato, si possa esercitare questa libertà di pensiero e di espressione. Per procedere con ordine, bisognerà esaminare i fondamenti della comunità politica e anzitutto quelli del diritto naturale dell'individuo, lasciando per ora da parte ciò che riguarda la pubblica organizzazione e la religione.

Per diritto e istituzione di natura, non intendo altro che le regole naturali proprie di ogni essere, regole secondo le quali concepiamo ciascun individuo come naturalmente determinato ad esistere e ad agire in un modo particolare. Ad esempio, i pesci sono per natura determinati a nuotare, e i più grossi a mangiare i più piccoli; ed è dunque in forza di un sovrano diritto di natura che i pesci hanno nell'acqua il loro dominio e che quelli più grossi si cibano degli altri. È certo infatti che la natura, considerata in se stessa, ha un diritto supremo su tutto ciò che rientra nel suo potere, ossia il diritto di natura si estende fin là dove giunge la potenza della natura, poiché la potenza della natura fa tutt'uno con la potenza di Dio, ente che detiene su ogni cosa il diritto supremo. Ma poiché la potenza globale della natura non è altro che la somma delle potenze di tutti gli individui congiunti, ne segue che ogni individuo ha un diritto sovrano su tutto ciò che cade sotto il suo potere, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin là dove giunge la sua particolare potenza¹. Poiché inoltre è legge fondamentale della natura che ciascun essere si sforzi di perseverare nel proprio stato per quanto gli è possibile, e ciò senza tener conto di ragioni estranee, ma solo delle sue proprie, ne consegue che ciascun individuo gode di un diritto assoluto a quell'esistenza e a quell'attività (come ho detto) che sono conformi alla sua determinata natura.

A questo proposito non scorgiamo differenze tra gli uomini e gli altri esseri naturali, né tra gli uomini fomite di raziocinio e quelli che ignorano la vera ragione, né tra gli sciocchi, i folli e i sani di spirito. Qualunque ente che si comporta in base alle leggi della propria

natura, agisce in virtù di un diritto sovrano; ovviamente del resto, poiché agisce così come è determinato dalla natura, né potrebbe fare altrimenti. La situazione degli uomini, insomma, fino a quando vengano considerati come viventi sotto il solo dominio della natura, è identica per tutti: tanto vive per sovrano diritto secondo le sole leggi dell'appetito colui che non conosce ancora l'esercizio della ragione o che è ancora estraneo ad ogni condotta virtuosa, quanto colui che informa il suo vivere a criteri di razionalità. In altri termini, come il sapiente gode di un diritto sovrano su tutto ciò che la razionalità gli prescrive, diritto quindi di vivere secondo le norme della ragione, così anche l'ignorante e l'uomo privo di forza morale gode di diritto sovrano su tutto ciò che la cupidigia gli suggerisce e quindi ha piena facoltà di vivere secondo le leggi dell'appetito. Ciò coincide con quanto insegna lo stesso Paolo, secondo il quale non ha senso parlare di peccato prima della legge, ossia fin tanto che gli uomini sono considerati come viventi sotto il dominio della natura.

Il diritto naturale di ciascun uomo è dunque determinato e definito non da una saggia razionalità, bensì dalla propria cupidigia e dalle proprie possibilità. Non tutti infatti sono disposti per natura a conformare il loro operato alle norme e ai principi della razionalità; al contrario, tutti nascono ignari di tutto, e prima che possano apprendere un retto modello di vita ed acquisire l'abito della virtù, passa la più parte della loro vita, anche se abbiano beneficiato di una buona educazione. Nel frattempo essi sono costretti a vivere e a provvedere alla propria conservazione nella misura in cui è loro possibile: e ciò in base al solo impulso del desiderio, dato che la natura non diede ad essi null'altro e rifiutò loro la capacità effettiva di vivere secondo corretti principi razionali. Perciò non sono tenuti a vivere secondo le norme di un saggio sentire più di quanto sia tenuto un gatto a vivere secondo la natura di un leone. A ciascuno, in quanto considerato sotto il dominio della natura, sarà dunque lecito per primario diritto tendere al conseguimento di quanto egli — guidato da un retto ragionamento oppure dall'impeto delle passioni — giudichi vantaggioso, e parimenti lecito raggiungere il suo scopo con qualsiasi mezzo: sia con la violenza, sia con la frode, sia con la preghiera, sia infine in quel modo in cui potrà riuscirgli più facile. Di conseguenza avrà diritto di considerare come proprio nemico chi voglia impedire l'attuazione del suo intento.

Da queste premesse deriva che la legge e l'istituzione di natura, sotto le quali tutti nascono e vivono per la maggior parte della vita, non vietano nessuna azione eccetto quella che nessuno desidera o che nessuno può compiere; esse non si oppongono né ai conflitti, né agli odi, né alla collera, né agli inganni, né insomma a tutto quello che la cupidigia può suggerire. Non c'è motivo di meraviglia in questo. La

natura non è racchiusa e costretta entro i principi della razionalità umana i quali mirano alla conservazione e all'effettivo interesse degli uomini; essa ne abbraccia infiniti altri che concernono l'ordinamento eterno dell'intera natura di cui l'uomo è una particella²; ed è dalla necessità di tale ordinamento che tutti gli esseri sono determinati, ciascuno nel modo proprio, ad esistere e ad agire.

Se un aspetto qualsiasi della natura ci sembra ridicolo o assurdo o cattivo, è perché nella considerazione della realtà adottiamo prospettive parziali e ci sfuggono in gran parte l'ordine e la coerenza della natura nella sua totalità; è perché pretendiamo che la totalità delle cose si conformi alle esigenze e ai criteri usuali della nostra razionalità. Vero è invece che ciò che la mente umana proclama «male», non è male rispetto all'ordinamento e alle leggi dell'intera natura, ma soltanto relativamente alle leggi della nostra natura umana³.

D'altra parte, nessuno può mettere in dubbio che sia della più grande utilità, per gli uomini, il vivere secondo regole e ben stabiliti precetti della nostra ragione i quali sono rivolti, come si è detto, al nostro effettivo vantaggio. Inoltre non c'è nessuno che non desideri vivere in sicurezza e senza timore, per quanto almeno è possibile: il che però non può aver luogo che in misura minima, fin tanto che è data licenza a ciascuno di fare tutto ciò che voglia a suo piacimento e fintanto che non si riconosca alla ragione un diritto maggiore che all'odio e all'ira. In mezzo a inimicizie, odii, collere e frodi non c'è nessuno che non viva in preda all'ansietà e che perciò non procuri, per quanto è in suo potere, di evitare questi mali. Se poi vogliamo riflettere sul fatto che necessariamente gli uomini vivono in condizioni misere quando manchi l'aiuto reciproco e il rispetto delle norme razionali (come mostrammo nel Capitolo V), vedremo con la massima chiarezza che essi, per vivere in sicurezza e nel miglior modo possibile, dovettero necessariamente accordarsi e dovettero fare in modo che il diritto, prima esercitato naturalmente da ciascuno su tutto, venisse esercitato collettivamente e determinato non in base alla violenza e all'appetito dei singoli, ma in base alla forza e alla volontà di tutti unitamente.

Questa iniziativa sarebbe però stata frustrata se gli uomini non avessero rinunciato a perseguire ciò che gli appetiti suggeriscono (in forza delle leggi dell'appetito ciascuno è infatti sospinto in direzioni diverse da quelle degli altri); essi perciò dovettero, nel contrarre il patto, impegnarsi con la maggiore fermezza a dirigere le loro azioni soltanto secondo le norme della ragione (cui nessuno osa opporsi apertamente per non sembrare privo di senno), a frenare gli appetiti in quanto inducano a produrre il danno altrui, a non fare a nessuno ciò che non avrebbero voluto fosse fatto a sé stessi, a difendere infine il

diritto altrui considerandolo come il proprio.

Dobbiamo ora vedere a quali condizioni questo patto debba essere concluso perché esso sia valevole e duraturo. È legge universale della natura umana che nessuno rinunci a ciò che reputa essere un bene, se non nella speranza di un bene maggiore o per paura di un danno più grave che possa risultarne, e che nessuno sopporti un male se non allo scopo di evitarne uno peggiore o in vista di un bene maggiore che possa venirne. È cioè naturale che, di fronte a due beni, si scelga quello che si giudica maggiore e che, di fronte a due mali, si scelga quello che ci sembra il minore. Sottolineo ciò che ho detto: quello che *sembra* il maggiore o il minore a chi si accinge a scegliere, il che non significa che necessariamente la cosa stia così come viene giudicata. Questa legge è tanto profondamente impressa nella natura umana che merita di essere posta tra le verità eterne che a nessuno è dato ignorare. Ma da tali considerazioni segue necessariamente che nessuno vorrà senza inganno promettere di spogliarsi del diritto di cui gode su tutto, e che in nessun modo vorrà mantener fede alle promesse fatte, se non per il timore di un male maggiore o per la speranza di un bene più cospicuo.

Supponiamo, perché sia meglio capito il mio discorso, che un brigante mi costringa a promettergli che gli consegnerò i miei beni non appena egli lo esiga. Ho già mostrato che il mio diritto naturale è determinato esclusivamente dalla mia potenza; è ovvio quindi che, se posso liberarmi con l'astuzia da questo brigante, mi è lecito per diritto di natura promettergli tutto quello che vuole e concludere con lui, ingannandolo, qualsiasi patto. Supponiamo ancora che io abbia promesso in buona fede a qualcuno di astenermi per la durata di venti giorni da qualsiasi cibo o nutrimento di sorta e che poi mi sia accorto di essermi impegnato scioccamente e che il tener fede alla promessa mi sarebbe di grave pregiudizio; dato che per diritto naturale sono tenuto a scegliere il male minore, mi è lecito valermi del mio sovrano diritto per rompere l'accordo e annullare quanto avevo detto.

E a ciò, si badi, mi autorizza il diritto naturale, sia che mi accorga chiaramente in base a sicura riflessione di essermi impegnato in modo malaccorto, sia che mi sembri di capirlo in base a un più superficiale giudizio; infatti, sia che abbia ragione o che mi sbagli, mi troverei nella condizione di temere un male più grave e mi sforzerò quindi di sottrarmi ad esso per legge di natura. In conclusione: un patto non ha nessuna forza e nessun valore se non in ragione dell'utilità che procura ai contraenti: tolta questa, viene inficiato nello stesso tempo anche il patto che cade in stato di nullità. Perciò si comporterebbe in modo insensato chi richiedesse ad altra persona la sua parola in perpetuo, se al tempo stesso non si adoperasse a far sì che alla rottura del patto da concludersi possa seguire più danno che vantaggio a chi

prende l'iniziativa della rottura. Questa precauzione deve essere tenuta nel massimo conto quando si tratta di fondare una comunità politica.

Certamente, se tutti gli uomini fossero tali da lasciarsi guidare facilmente dalla sola ragione e sapessero riconoscere l'utilità e l'esigenza suprema dello Stato, non ci sarebbe nessuno che non aborrisse frodi e inganni e tutti starebbero ai patti con perfetta lealtà, animati dal desiderio di quel bene supremo che è il mantenimento della società. Il presidio più prezioso dell'organizzazione civile, la fedeltà, verrebbe mantenuto integro con il massimo impegno. Ma, nella realtà, gli uomini sono ben lungi dal poter essere sempre facilmente guidati dalla ragione; ciascuno è sospinto dai suoi personali impulsi al piacere e gli animi spessissimo sono a tal punto dominati dall'avidità, dalla bramosia degli onori, dall'invidia, dalla collera che nessun posto resta per la capacità di riflettere e di giudicare. Ecco perché, a meno che una qualche garanzia non si aggiunga alla promessa, nessuno può essere sicuro della lealtà dell'altro, nonostante che gli uomini pattuiscano e promettano di mantenere fede agli impegni con le più persuasive sembianze di una intenzione onesta. Sappiamo infatti che ogni individuo può agire con l'inganno in forza del diritto di natura e che non è tenuto a stare ai patti se non in vista di un bene maggiore o per timore di un male peggiore.

Abbiamo già mostrato che il diritto di natura è determinato e delimitato esclusivamente dalla potenza di ciascun individuo: ne segue che se l'uno, a forza o spontaneamente, trasferisce all'altro una parte della potenza di cui dispone, cede anche, necessariamente, una parte corrispondente del suo diritto. E allora sarà depositario del diritto sovrano su tutti colui che potrà esercitare l'autorità suprema, colui che in base ad essa potrà costringere ognuno con la forza tenendolo a freno con il timore dell'estremo supplizio che è universalmente paventato. Questi avrà nelle proprie mani tale diritto per tutto il tempo (né più né meno) che conserverà il potere di fare ciò che vuole; altrimenti la sua autorità sarà precaria e nessuno che abbia più forza di lui sarà tenuto, non volendolo, ad obbedirgli.

La società può costituirsi senza che si venga a creare conflitto con il diritto naturale, e ogni patto può essere rispettato con piena lealtà soddisfacendo dunque a questa condizione: che ciascuno alieni a favore della società tutta la potenza di cui dispone. La società verrà così investita del sovrano diritto di natura su ogni cosa, cioè essa sola tratterrà nelle proprie mani l'autorità suprema alla quale ciascuno si troverà nella condizione di dover ubbidire, sia di sua spontanea volontà, sia per timore della pena capitale. Un così inteso diritto esercitato dalla società intera è detto «democrazia»: regime politico definibile appunto come unione di tutti i cittadini, che possiede ed

esercita collegialmente un diritto sovrano su tutto ciò che è in suo potere. Ne risulta che questa potestà non può essere condizionata da nessuna legge e che tutti le debbono sottostare in ogni campo; sottomissione del resto che, espressamente o tacitamente, dovette essere pattuita quando tutti trasferirono nella società l'intera potenza di cui disponevano per difendersi, e quindi ogni loro diritto.

Senza dubbio, se gli uomini avessero voluto conservare ciascuno per sé una parte di potere, avrebbero dovuto prendere le proprie precauzioni al fine di difenderla e di conservarla con sicurezza. Non avendolo fatto — né l'avrebbero potuto, pena la dispersione e conseguente distruzione della pubblica autorità — perciò stesso si sottomisero assolutamente al volere della sovrana potestà. Essendosi dunque gli uomini così comportati, sia perché (come già mostrammo) la necessità imperiosamente lo esigeva, sia perché la ragione stessa lo suggeriva, ne viene che, se non vogliamo essere nemici dell'autorità e dell'organizzazione dello Stato e se non vogliamo opporci alla ragione che consiglia di difenderlo con tutte le forze, siamo tenuti a dare esecuzione rigorosa a tutti i comandi della sovrana potestà, anche se del tutto assurdi. Lo vuole infatti la ragione, affinché tra i due mali venga scelto il meno grave.

Aggiungasi che l'individuo ha potuto affrontare con relativa facilità il pericolo di una totale sottomissione al comando e al volere di un altro. Infatti, come s'è detto, il diritto di imporre incondizionatamente il proprio volere compete alle autorità sovrane tanto a lungo quanto a lungo dispongono del sommo potere effettivo: nel momento preciso in cui perdono tale potere, perdono anche il diritto di comando ed esso cade nelle mani di quel singolo o di quel gruppo che avrà saputo acquisirlo e che è in grado di conservarlo. In ciò sta il motivo per cui assai raramente accade che l'autorità sovrana impartisca ordini totalmente assurdi, dato che su di essa incombe l'obbligo di provvedere al benessere comune e di ispirare alla ragione la propria condotta: obbligo che deve assolvere se vuole provvedere a se stessa e salvaguardare la propria egemonia. Nessuno poté mantenere a lungo, come dice Seneca, un dominio fondato sulla violenza arbitraria.

A ciò si aggiunga la considerazione che in regime democratico è meno da temersi l'eventualità di una condotta politica irrazionale. È quasi impossibile, difatti, che la maggioranza, in una assemblea di grandi proporzioni, si metta d'accordo nel prendere una decisione assurda. Inoltre sappiamo che il fondamento e il fine di un simile regime è quello di evitare le forme deteriori della cupidigia e di mantenere la condotta degli uomini, per quanto è possibile, entro i confini della ragione, perché vivano pacificamente e in concordia. Ed è un fondamento, questo, la cui eliminazione provoca facilmente la caduta in rovina dell'intero edificio. Il compito del mantenimento di

quest'ultimo spetta soltanto all'autorità sovrana: ai sudditi, d'altra parte, come abbiamo detto, spetta di realizzarne le direttive, non riconoscendo valido altro diritto se non quello che l'autorità stabilisce come tale.

Forse a questo punto qualcuno obietterà che in tal modo noi rendiamo i sudditi schiavi, dato che si ritiene schiavo chi agisce in seguito ad un ordine, e libero chi asseconda senza limitazioni il proprio capriccio. Questa opinione corrente non è però del tutto fondata, se è vero che è più che mai schiavo colui che è sospinto dall'impulso al piacere e che non è in grado né di scorgere né di fare quello che veramente gli è utile, e se, al contrario, è libero soltanto chi con tutto l'animo si fa guidare esclusivamente dalla ragione.

L'azione compiuta in seguito ad un ordine, il fatto cioè di obbedire, in un certo senso esclude la libertà, ma non è questo che consente di giudicare senz'altro schiavo chi abbia compiuto quell'azione. Ciò che bisogna considerare è il modo e il senso dell'azione stessa. Se lo scopo di quest'ultima non è dato dal vantaggio di chi agisce, bensì da quello soltanto di chi comanda, allora davvero l'agente è schiavo e il suo fare gli è inutile. Senonché, in una comunità politica in cui è legge suprema non l'interesse di chi comanda ma quello dell'intero popolo, chi ottempera alle disposizioni dell'autorità sovrana non è da dirsi schiavo, impossibilitato a perseguire l'interesse proprio, bensì suddito. E così la più libera comunità politica è quella le cui leggi sono fondate sulla retta ragione: colà ciascuno può essere libero purché lo voglia: giacché essere libero significa vivere seguendo con pieno assenso la guida della ragione.

Del resto i figli stessi, benché siano tenuti ad obbedire a tutte le disposizioni dei genitori, non sono tuttavia nella condizione di schiavi, giacché quelle disposizioni mirano soprattutto alla loro utilità. Dunque sussiste una grande differenza tra le condizioni di schiavo, di figlio e di suddito, differenza che possiamo esprimere nelle seguenti definizioni: schiavo è chi è costretto ad ubbidire agli ordini del padrone, ordini che hanno per scopo soltanto il vantaggio di chi li impartisce; figlio è chi opera nel proprio interesse per disposizione dei genitori; suddito è chi agisce nell'interesse comune, e di conseguenza anche proprio, per direttiva dell'autorità sovrana.

Penso con questa disamina di aver illustrato in modo sufficientemente chiaro i fondamenti di un regime democratico, del quale ho preferito trattare innanzi a tutti gli altri regimi o forme di governo, perché mi sembra quello che più si accosta all'ordinamento naturale e che meglio corrisponde a quella libertà che la natura concede a ciascuno. In regime democratico, infatti, nessun individuo aliena il proprio diritto a favore di un altro, in modo da precludersi la facoltà di prendere nuove decisioni; bensì aliena il suo diritto a favore

della totalità del corpo sociale di cui egli costituisce una parte. Ed è appunto perciò che tutti gli individui restano uguali, come lo erano prima nello stato di natura⁴.

Ho voluto trattare espressamente di questo tipo soltanto di regime politico perché esso si accorda nel modo migliore con il mio assunto: che è quello di illustrare il valore della libertà nella vita pubblica. Tralascio quindi il discorso sui caratteri degli altri regimi politici; tanto più che non ci è necessario, per sapere su quali diritti si fondino, conoscere donde essi abbiano tratto e ancora oggi frequentemente traggano origine: ciò comunque risulta più che a sufficienza dalle cose già dette. Sia che l'autorità sovrana venga esercitata da uno solo o da pochi o da tutti, è certo che a chi detiene tale autorità spetta di comandare in modo incondizionato; ed è altrettanto certo che chi trasferì ad altri, spontaneamente o perché costretto dalla necessità, il proprio potere di autodifesa, rinunciò del tutto al suo diritto di natura e decise di obbedire in tutto al sovrano. Tale obbedienza egli è tenuto a prestare per tutto il tempo che il re, o i nobili, o il popolo tutto, conservano quel potere sovrano di cui furono investiti e su cui si fondò il trasferimento del diritto. Su questo argomento non è necessario aggiungere ulteriori considerazioni.

Una volta esposti i principi fondamentali e la base giuridica dello Stato, sarà agevole determinare in che cosa consistano, entro la società politicamente organizzata, il diritto civile privato, la violazione del diritto, la giustizia e l'ingiustizia; inoltre che cosa si debba intendere per «alleato» e per «nemico» e infine per «delitto di lesa maestà».

Il diritto civile privato non è altro, a nostro avviso, che la libertà di cui ciascun individuo fruisce di mantenersi nella propria condizione, libertà che è definita dalle leggi dell'autorità sovrana e che soltanto da quest'ultima viene garantita. Dal momento in cui ognuno ebbe ad alienare a favore di un altro il diritto originario di vivere a proprio arbitrio (diritto limitato alla sua effettiva potenza), rinunciando alla propria libertà e capacità innata di difendersi, è tenuto a vivere secondo le norme stabilite da quest'altro e a giovarsi per la propria difesa soltanto della protezione che quegli gli presta.

Si ha violazione del diritto quando un cittadino o suddito è costretto a subire un danno da parte di un altro cittadino o suddito, in spregio al diritto civile, cioè alla legge positiva di cui è artefice l'autorità sovrana. Tale violazione non può essere concepita se non entro la società politicamente organizzata; nessuna violazione a danno dei sudditi può però aversi da parte dell'autorità sovrana stessa, poiché ad essa tutto, per diritto, è lecito; onde la violazione può aver luogo soltanto nei rapporti tra gli individui che sono tenuti a non danneggiarsi a vicenda.

La giustizia può essere definita una costante disposizione dell'animo ad attribuire a ciascuno ciò che gli spetta in base al diritto civile, e l'ingiustizia, invece, la disposizione a rifiutargli, sotto una falsa parvenza di legittimità, quello che in base ad una corretta interpretazione della legge gli compete. Giustizia e ingiustizia possono anche dirsi rispettivamente equità e iniquità, nel senso che coloro che sono preposti alla soluzione delle vertenze sono obbligati a non compiere discriminazioni di sorta tra individuo e individuo, ma devono trattare tutti nello stesso modo e garantire imparzialmente il diritto di ciascuno, senza guardare con invidia il ricco e con disprezzo il povero.

«Alleati» sono cittadini appartenenti a due Stati diversi, i quali, per non trovarsi in pericolo nell'eventualità di una guerra o per qualsiasi altro motivo di utilità, convengono tra loro di non recarsi danno reciproco e anzi di prestarsi aiuto in caso di necessità, pur continuando ciascuno dei due Stati ad essere sovrano e indipendente. Tale patto resterà valido per tutto il tempo che sussisterà la sua ragion d'essere, cioè il motivo del pericolo e dell'utilità, poiché nessuno stabilisce accordi e nessuno è obbligato a rispettarli se non nella speranza di qualche vantaggio o per la preoccupazione di qualche danno avvenire. Venuta meno questa condizione che fa da fondamento al patto, anche il patto verrà meno, come del resto l'esperienza insegna più che a sufficienza. I singoli Stati, infatti, nonostante l'impegno a non danneggiarsi da loro sottoscritto, si adoperano, per quanto possibile, perché l'altro non pervenga a maggiore potenza, e tengono fede alle parole soltanto se scorgono con sufficiente chiarezza la finalità, cioè il vantaggio per le due parti, del contratto; altrimenti sospettano l'inganno. Non a torto, del resto. Chi potrà fidarsi ciecamente delle parole e delle promesse della persona o dell'organo politico che detiene l'autorità sovrana e quindi il diritto di agire a suo giudizio, se per tale persona od organo politico l'utilità e la salvezza del proprio Stato devono valere come legge suprema? Soltanto un ingenuo, il quale non sa di quale diritto godano le massime autorità politiche!

Se poi consideriamo la questione sotto un profilo morale e religioso, ci renderemo conto meglio ancora che nessuno che detenga il governo dello Stato può, senza sua colpa, tener fede a promesse da cui scaturiscano conseguenze dannose per lo Stato stesso. Se egli constata che una promessa fatta — qualunque sia stata — si risolve a danno dello Stato, non può farsene garante se non infrangendo i vincoli di fedeltà stabiliti con i sudditi; vincoli a cui è massimamente obbligato e che i governi sogliono impegnarsi nel modo più solenne a rispettare.

Il termine «nemico» designa chi vive al di fuori dello Stato così da non riconoscerne l'autorità né in qualità di suddito né in qualità di

alleato. Non è il sentimento dell'odio, ma una situazione di diritto a qualificare qualcuno come nemico dello Stato; lo Stato ha il diritto di considerare chi non abbia riconosciuto la propria autorità con nessun genere di accordo, alla stessa stregua di chi gli abbia inferto un danno effettivo. È dunque perfettamente lecito costringerlo con tutti i mezzi a disposizione a sottomettersi o a confederarsi.

Quanto infine al delitto di lesa maestà, esso può configurarsi soltanto in rapporto a coloro che, diventando sudditi o cittadini, alienarono allo Stato con patto espresso o sottinteso ogni loro diritto originario. Di tale delitto si rende colpevole quel suddito che per un motivo o per l'altro abbia tentato di usurpare per sé o di trasferire ad altri il diritto di cui è investita l'autorità sovrana. Dico *abbia tentato* perché se i responsabili dovessero venir condannati soltanto a fatto commesso, l'intervento dello Stato sarebbe il più delle volte tardivo, essendo già avvenuta l'usurpazione o il trasferimento del potere ad altri. Dico inoltre in generale *per un motivo o per l'altro* perché non vedo nessuna differenza tra le due situazioni che possono derivare dal fatto in questione: chiaramente sfavorevole oppure favorevole per la comunità. Non importano, sotto questo profilo, le intenzioni e le possibili conseguenze; in un caso come nell'altro l'autorità è stata violata ed è giusto che il responsabile sia punito.

Si avrebbe cioè un ricorso a sanzioni analogo a quello che tutti riconoscono pienamente legittimo in tempo di guerra: se un subalterno non mantiene il proprio posto e all'insaputa del comandante assale il nemico, viene giustamente condannato a morte avendo infranto il giuramento di obbedienza militare e violato il diritto del comandante stesso, per quanto possa essersi accinto all'impresa col migliore dei propositi — comunque di sua personale iniziativa — e per quanto possa aver riportato la vittoria sul nemico. È vero che non a tutti appare ugualmente chiaro che i cittadini debbano essere vincolati al rispetto di questo diritto in ogni circostanza; ma il principio è senz'altro il medesimo. Sappiamo infatti che la comunità politica deve essere mantenuta e diretta soltanto secondo le deliberazioni dell'autorità sovrana e sappiamo altresì che si convenne senz'altro che questo diritto competesse ad essa sola; se qualcuno quindi si è accinto a condurre un qualche pubblico affare di suo arbitrio e ad insaputa della più alta assemblea, ha violato il diritto dell'autorità sovrana e ne ha leso la maestà e a giusta ragione viene condannato, prescindendo dal fatto che alla sua iniziativa sia seguito un vantaggio per lo Stato.

Per rimuovere ogni residuo di perplessità, ci resta ora da rispondere alla seguente domanda: quanto dichiarammo più sopra, e cioè che l'individuo privo dell'uso della ragione vive con pieno diritto naturale se in stato di natura si comporta secondo le leggi dell'appetito, non è

in aperta contraddizione con il diritto divino rivelato? Tutti gli uomini in generale (abbiano o meno la capacità di servirsi della ragione) sono ugualmente tenuti per comandamento divino ad amare il proprio prossimo come se stessi: ma allora essi commettono ingiustizia attenendosi alle leggi dell'appetito e quindi danneggiandosi l'un l'altro! A questa obiezione si può trovare facilmente risposta appena si consideri lo stato di natura in quanto tale: esso infatti è anteriore alla religione sia per le caratteristiche che gli sono essenziali, sia dal punto di vista temporale. Nessuno apprende dalla natura di essere tenuto all'obbedienza verso Dio, anzi non può arrivarvi tramite nessun ragionamento, ma soltanto per mezzo della rivelazione confermata dai segni; per cui non è tenuto, prima della rivelazione, a rispettare un diritto divino di cui non può essere a conoscenza.

Bisogna perciò guardarsi dal confondere lo stato di natura con la condizione in cui la religione è già vigente: lo stato di natura va concepito come estraneo alla religione e alla legge, e quindi esente da peccato e da ingiustizia, come già abbiamo fatto e come abbiamo confermato citando la testimonianza di Paolo. Aggiungo che ho concepito lo stato di natura come precedente il diritto divino rivelato ed estraneo ad esso, non soltanto in ragione dell'ignoranza, ma anche della libertà nella quale tutti nascono. Se infatti gli uomini fossero per natura vincolati al diritto divino, o se quest'ultimo fosse fondato in natura, sarebbe stato superfluo che Dio concludesse un contratto con gli uomini legandoli a sé con un patto giurato. Bisogna pertanto ammettere senza riserve che il diritto divino cominciò ad essere operante dal momento in cui gli uomini, con un patto esplicito, promisero a Dio di obbedirgli in tutto. Nel far questo, essi quasi si spossessarono della loro libertà naturale e trasferirono in Dio il proprio diritto, così come avviene — lo abbiamo già detto — nella formazione dello stato di società. Ma di ciò tratterò più ampiamente nei prossimi capitoli.

Mi si potrebbe però ancora obiettare che l'autorità sovrana è sottoposta a questo diritto divino allo stesso modo dei sudditi, mentre io avevo affermato che essa mantiene il proprio diritto di natura e che tutto le è lecito. Per rimuovere completamente questa difficoltà, che scaturisce dalla considerazione non tanto dello stato di natura quanto del diritto di natura, voglio precisare che, nello stato di natura, ciascuno è vincolato al diritto rivelato allo stesso modo in cui è tenuto a vivere secondo i dettami di una retta ragione, e ciò perché gli è più utile ed è condizione necessaria per la sua salute. Se però non lo vuole, gli è lecito comportarsi altrimenti a suo rischio e pericolo, vivendo secondo il proprio indirizzo e non secondo l'indirizzo di altri e senza dover riconoscere nessun altro uomo come proprio giudice e come legittimo custode della religione. Ora, io sostengo che l'autorità

sovrana dispone appunto di tale diritto; essa può senza dubbio consultare i privati cittadini, ma non è tenuta a riconoscere nessuno come giudice e a considerare qualsiasi mortale come difensore del diritto di chicchessia, a meno che non si tratti di un profeta espressamente inviato da Dio e che abbia provato codesta sua qualità con segni che non lascino adito a dubbio. E in tal caso non sarebbe un uomo, ma Dio stesso quello che essa è costretta a riconoscere come arbitro.

Ma se poi l'autorità sovrana non vuole sottomettersi a Dio obbedendo al diritto rivelato, le è dato di farlo, esponendosi alle conseguenze del rifiuto, senza che vi si oppongano né il diritto naturale, né il diritto positivo. Il diritto positivo, infatti, dipende esclusivamente dalla sua decisione; il diritto naturale, d'altra parte, è basato sulle leggi di natura che sono commisurate non già alla religione, che mira solamente al bene dell'uomo, ma all'ordine totale della natura, ossia al decreto eterno e a noi ignoto della divinità. Si tratta di un principio che altri sembrano aver intravisto, sia pure in modo alquanto oscuro, quando hanno affermato che l'uomo può bensì peccare contro la volontà di Dio rivelata, ma non contro il suo eterno volere da cui ogni cosa fu predeterminata.

Qualcuno potrebbe inoltre domandare: come dovrà comportarsi il cittadino se l'autorità sovrana gli ingiunge alcunché in contrasto con la religione e con l'obbedienza che a Dio è stata promessa con esplicito patto? Si dovrà obbedire al comando divino o a quello umano? Dato che tratterò estesamente questo problema nelle pagine seguenti, mi limito per ora a dire che ci si dovrà attenere all'autorità divina soltanto a condizione che si abbia del suo volere una rivelazione sicura e indubitabile. Ora è noto — e l'esperienza lo attesta più che a sufficienza — che nelle cose di religione gli uomini hanno la tendenza a sviarsi nel modo più completo e a seguire, secondo le disposizioni personali più svariate e tra loro contrastanti, una quantità di concezioni fittizie: per cui, se nessuno fosse obbligato ad obbedire all'autorità sovrana in quell'ambito di questioni che si ritengono attinenti alla religione, il diritto dello Stato ondeggerebbe in balia delle opinioni e sensibilità di ciascuno. Nessuno sarebbe obbligato a rispettare una data legge che esso giudicasse sancita in contrasto con il suo credo e la sua superstizione, e ne prenderebbe pretesto per concedersi ogni arbitrio. In tal modo il diritto dello Stato sarebbe esposto alle più gravi violazioni; ne segue quindi che dovrà essere di assoluta competenza dell'autorità sovrana (sulla quale incombe l'obbligo, per diritto tanto naturale quanto divino, di conservare e proteggere le prerogative dello Stato) lo stabilire anche in materia di culto ciò che essa giudica più opportuno; e quindi tutti saranno tenuti ad ottemperare ai suoi decreti e comandi riguardanti la religione, in

forza dello stesso impegno preso con essa e che Dio vuole sia rigorosamente rispettato.

Se poi coloro che detengono il potere sono pagani, due possibilità si presentano: o non si stabilisce nessun patto con essi decidendo di subire anche il peggio piuttosto che trasferire ad essi il proprio diritto; oppure, una volta concluso l'accordo e demandato ad essi il proprio diritto, poiché si è rinunciato con ciò stesso a difendere se stessi e la propria religione, si è tenuti ad obbedire e a mantenere la parola data o a lasciarsi costringere. Un'eccezione può essere ammessa soltanto per colui al quale Dio abbia promesso, con rivelazione sicura, il proprio particolare aiuto contro il tiranno, oppure per colui per il quale Dio abbia voluto fare espressamente una deroga. Così vediamo che, tra i tanti Giudei che si trovano a Babilonia, tre giovani soltanto,⁵ assolutamente sicuri dell'aiuto divino, si rifiutarono di obbedire a Nabucodonosor; ma gli altri, eccettuato tuttavia Daniele per il quale il re stesso aveva sentimenti di venerazione, obbedirono senza esitazione costretti dalla legge, ritenendo in cuor loro che forse erano stati posti sotto il dominio del sovrano per volere divino e ritenendo altresì che quegli avesse nelle mani il potere e lo conservasse in conformità con i disegni di Dio.

Al contrario, Eleazaro⁶, sussistendo ancora in qualche modo la sua patria, volle dare una lezione di fermezza alla sua gente; cosicché questa, seguendone l'esempio, preferisse accettare ogni avversità piuttosto che tollerare di cedere nelle mani dei Greci il proprio diritto, e tentasse ogni via pur di non essere costretta a giurare fedeltà a dei pagani. E tutto ciò è confermato dall'esperienza quotidiana.

I governanti di nazioni cristiane non esitano a stringere patti, allo scopo di render più sicura la posizione del proprio Stato, con i Turchi e altri pagani⁷ e non esitano a dare disposizioni ai propri sudditi che si recano ad abitare in quei paesi perché, sia nell'ambito degli affari umani che in quello delle cose divine, non si arroghino più libertà di quella che fu esplicitamente pattuita o di quella che le autorità del luogo sono disposte ad accordare. Ne è una palese dimostrazione l'accordo concluso dagli Olandesi con i Giapponesi del quale più sopra parlammo.

1. Cfr. *Tractatus Politicus*, II, 3: ... «Ogni essere naturale riceve dalla natura tanto di diritto quanto possiede di potenza ad esistere e ad agire».

2. Cfr. *Ethica*, Prefaz. alla parte III; *Epist.*, XXX e passim.

3. Cfr. *Ethica*, appendice alla parte I (conclusione) e prefaz. alla parte IV.

a. Nello stato di società, in cui la discriminazione tra bene e male è fatta in base al diritto generale, l'inganno è giustamente distinto in legittimo e illegittimo. Nello

stato di natura, invece, in cui l'individuo è (di diritto) giudice di sé stesso, e possiede il sovrano diritto di prescrivere le leggi, di interpretarle e di abrogarle perfino se lo ritiene confacente al proprio interesse, non può certo concepirsi che chicchessia ricorra ad un inganno definibile disonesto. (Annotazione XXXII).

b. L'uomo mantiene la possibilità di essere libero qualunque sia il tipo di comunità politica in cui vive, in quanto egli è libero nella misura in cui si fa guidare dalla ragione. Ma (si noti che differente è l'opinione di Hobbes) la ragione non consiglia che la pace civile, e questa non potrà conservarsi se le leggi comuni del corpo politico non vengono mantenute inviolate. Perciò quanto più l'uomo si lascia guidare dalla ragione, cioè quanto più è libero, tanto più fermamente osserverà le leggi del corpo politico ed eseguirà gli ordini del potere sovrano di cui è suddito. (Annotazione XXXIII).

4. La propensione di Spinoza per l'ordinamento democratico e il principio dell'autodeterminazione politica (si noti la formulazione del passo che potrebbe dirsi «rousseauiana» *ante litteram*) è sostanzialmente confermata per via indiretta dall'analisi delle forme di governo aristocratica e monarchica condotta nel *Tractatus politicus* e, direttamente, dal cenno al regime democratico nel Cap. XI del medesimo *Tractatus*, rimasto incompiuto. In quest'ultimo è pure notevole, in proposito, l'interpretazione in chiave democratica dei precetti del *Principe*. Cfr. *Tractatus pol.*, V, 3: «... Forse Machiavelli ha voluto mostrare quanto una libera gente debba guardarsi dall'affidare completamente la propria sicurezza ad un solo uomo».

c. Quando Paolo afferma che agli uomini non è dato scampo, egli adopera i termini nell'accezione umana e comune. Lo si capisce dalla stessa *Epistola [ai Romani]*, IX, (18), in cui è espressamente dichiarato che Dio usa misericordia a chi vuole, mentre a chi vuole indurisce l'animo. Gli uomini dunque non trovano giustificazione perché sono in potere di Dio come la creta è in potere del vasaio, il quale da una stessa massa d'argilla foggia un vaso pregevole ed un altro dozzinale; tale situazione umana non è dovuta all'esistenza di un previo ammonimento. Per quanto si riferisce alla legge divina naturale, il cui supremo precetto abbiamo detto essere l'amore di Dio, l'ho chiamata «legge» nel senso in cui i filosofi chiamano leggi le regole generali della natura, secondo le quali tutto avviene (per necessità). Infatti l'amore per Dio non è un atto di obbedienza, ma è la virtù necessariamente insita nell'uomo che conosce Dio veracemente. L'obbedienza tien conto solo della volontà di chi comanda, non della necessità e della verità della cosa comandata. Ma ignorando noi la natura della volontà divina ed avendo invece piena certezza che ogni evento si realizza esclusivamente grazie alla potenza di Dio, è chiaro che senza una rivelazione noi non potremmo sapere se Dio voglia essere onorato dagli uomini al pari di un monarca. Si aggiunga che le leggi divine, fintanto che noi ne ignoriamo la causa, a noi appaiono — l'abbiamo dimostrato — come leggi e istituzioni comuni; mentre, conoscitane la causa, cessano con ciò stesso di essere leggi e vengono da noi accettate come eterne verità e non più come leggi. Il che significa che l'obbedienza si converte allora in amore, generato dalla conoscenza autentica con la stessa necessità con cui dal sole è generata la luce. Dunque, guidati dalla ragione, noi possiamo amare Dio, ma non obbedirgli, poiché non possiamo osservare le leggi divine come divine finché ne ignoriamo la causa, e non possiamo in base alla ragione concepire Dio alla stregua di un sovrano che detta leggi. (Annotazione XXXIV).

5. Cioè: Anania, Misaele e Azaria (detti: Sidrac, Misac e Abdenago) i quali si rifiutarono di adornare la statua di Nabucodonosor, cfr. *Daniele*, III sgg.

6. Eleazaro (al tempo di Antioco Epifane, 11 secolo a. C.), piuttosto che mangiare, come gli si imponeva, carne di maiale, preferì affrontare una morte gloriosa ed

esemplare. Cfr. 2° *Maccabei*, VI, 18 sgg.

7. Già nella prima metà del Cinquecento, Francesco I di Francia, il «Re cristianissimo», si era alleato con il sultano Solimano II il Magnifico nella lotta contro Carlo V d'Asburgo. Quanto all'accordo tra la Compagnia unita delle Indie e le autorità giapponesi circa la condotta religiosa degli olandesi residenti in Giappone, Spinoza ne ha parlato nel Cap. V, pagg. 479-80.

CAPITOLO XVII

NON È POSSIBILE NÉ NECESSARIO TRASFERIRE OGNI PREROGATIVA ALL'AUTORITÀ SOVRANA. LA COMUNITÀ POLITICA DEGLI EBREI AI TEMPI DI MOSÈ E DOPO LA SUA MORTE FINO ALL'ELEZIONE DEI RE ESCLUSA. SUA GRANDEZZA. CAUSE DELLA ROVINA DELLO STATO DI DIO. CAUSE DELLE CONTINUE SEDIZIONI CHE AGITARONO LA VITA DI QUELLO STATO

Le considerazioni del precedente capitolo circa il diritto di cui gode l'autorità sovrana in ogni campo e circa il trasferimento ad essa del diritto naturale degli individui concordano non poco con la pratica e la pratica potrebbe essere informata in modo tale da avvicinarsi sempre più a quel modello da noi delineato. Tuttavia sarà impossibile evitare che, per molti aspetti, esso resti puramente teorico. Nessuno infatti potrà mai trasferire ad un altro ogni suo potere e di conseguenza ogni suo diritto, fino al punto di rinunciare alla propria qualità di uomo; né mai esisterà un potere sovrano capace di eseguire ogni cosa così come ad esso piace. Sarebbe, per esempio, vano comandare a un suddito di odiare il proprio benefattore o di amare chi l'abbia danneggiato o di non offendersi delle ingiurie o di non desiderare di essere libero dalla paura e molte altre cose di questo genere, che conseguono necessariamente alle leggi della natura umana. E penso che anche la stessa esperienza lo mostri chiaramente: mai gli uomini rinunciarono al loro diritto e mai trasferirono ad altri ogni proprio potere al punto tale da non essere temuti da quelli stessi che avevano da loro ricevuto il loro diritto e il loro potere. Per lo stesso motivo i pericoli per lo Stato provengono in maggior misura dai cittadini, per quanto privi essi siano del proprio diritto, che dai nemici esterni.

Si potrebbe esercitare il potere facendo ogni violenza ai sudditi senza timor di danno, solo qualora fosse possibile da parte degli uomini spogliarsi del loro diritto naturale al punto da precludersi per il futuro^a l'esercizio di qualsiasi potere senza il beneplacito delle autorità supreme: non credo però che tale possibilità sia concepibile. Si deve perciò ammettere che l'individuo conserva il proprio diritto nei molti campi in cui esercita la propria attività in modo autonomo, senza soggiacere alla volontà altrui. Ma per conoscere esattamente i limiti del diritto e del potere dello Stato, dobbiamo ricordare che il potere di quest'ultimo non è esclusivamente delimitato dalla sua capacità di costringere i sudditi mediante la paura, ma si estende fin là

dove esistono possibilità di ottenere l'osservanza dei propri comandi. La condizione di suddito non è caratterizzata infatti dal motivo per cui si obbedisce, ma dall'obbedienza in quanto tale, giacché, qualunque sia il motivo per cui un uomo decide di eseguire gli ordini dell'autorità sovrana, sia esso la paura di una pena o la speranza di un bene, l'amor di patria o qualunque altro sentimento, quella decisione resterà sempre autonoma e ciononostante l'azione pratica si attuerà in osservanza del comando dell'autorità sovrana. Insomma l'autonomia della decisione personale non comporta un'autonomia di condotta pratica effettiva non subordinata al diritto dello Stato. Difatti, tanto se è obbligato dal vincolo dell'amore, quanto se è costretto dalla paura ad evitare un male, il suddito agisce sempre per propria decisione e volontà: pertanto o si deve dire che lo Stato non esiste e quindi non esercita alcun diritto sui sudditi, o questo diritto si estende fin dove esistono dei mezzi con cui ottenere che gli uomini deliberino di sottomettersi. Ogni azione del suddito corrispondente agli ordini dell'autorità sovrana viene attuata in conformità col diritto dello Stato e non secondo il diritto dell'individuo, qualunque sia la ragione che determini l'azione, sia essa l'amore o la paura, o (cosa più frequente) la speranza e la paura insieme, o il rispetto, che è un sentimento composto di paura e di ammirazione.

La stessa conclusione si ricava chiaramente dalla natura dell'obbedienza, la quale non riguarda tanto l'azione esterna, quanto l'interiore determinazione dell'animo all'azione. Per cui un uomo è tanto più soggetto al comando altrui quanto più la decisione all'osservanza di tutti gli altrui comandi è dovuta ad un'interiore e sincera determinazione. Chi regna nei cuori dei sudditi detiene quindi il più grande potere. Se fosse vero che il più grande potere risiede in chi incute il più grande timore, coloro che sono soggetti ad un tiranno dovrebbero avere il massimo potere, in quanto sono temuti dal tiranno stesso nel massimo grado. Inoltre, benché non sia possibile esercitare sugli animi lo stesso potere che si può esercitare sulle parole, gli animi sono tuttavia soggetti, sotto un certo aspetto, al potere dell'autorità sovrana, la quale in vari modi può indurre la maggior parte dei sudditi a credere, ad amare, a odiare, ecc. ciò che essa vuole; così spesso si verifica — benché non in seguito ad un comando diretto dell'autorità — che gli animi si dispongano in modo conforme al suggerimento e all'indirizzo impresso dall'autorità sovrana stessa e quindi conformemente al suo diritto. L'esperienza lo prova a sufficienza. Possiamo pertanto, senza incorrere in contraddizione, concepire uomini che credono, amano, odiano, disprezzano e in generale nutrono qualunque sentimento, esclusivamente in conformità col diritto dello Stato. In tal modo noi consideriamo ben vasti il diritto e il potere dello Stato; eppure non sarà mai possibile concepire un potere

tanto grande che permetta a chi lo detiene di esercitare un'autorità assoluta su tutto e in tutto ciò che vuole.

Credo di averlo già mostrato abbastanza chiaramente, ed ho già detto che non rientra nei miei propositi, il dimostrare come sia possibile costituire uno Stato in grado di conservarsi costantemente in piena sicurezza, nonostante il limite sopra indicato. Comunque, per giungere allo scopo che mi sono proposto, noterò qui quello che la rivelazione divina, in vista di tal fine, insegnò a Mosè; quindi esamineremo il corso della storia degli Ebrei dalla quale scaturirà, infine, la conoscenza delle principali concessioni che l'autorità sovrana deve fare ai sudditi in vista di una maggiore sicurezza e sviluppo dello Stato. La ragione e l'esperienza dimostrano con chiarezza che la conservazione dello Stato dipende soprattutto dalla lealtà dei sudditi e dalla loro dirittura e costanza nell'eseguire i comandi; non è invece altrettanto facile comprendere in che modo i sudditi debbano essere indotti a conservare con costanza tale lealtà e tale dirittura morale. Tutti, infatti, sia i governanti, sia i governati, sono uomini e cioè sono inclini a scansare la fatica e a cercare il piacere; anzi, chi ne ha sperimentato anche per poco la mutevolezza, sa che non può far quasi nessun conto sull'umore della massa, perché essa è retta non dalla ragione, ma solo dalle emozioni, perché soggiace sempre all'impulso e con estrema facilità è traviata dall'avidità di guadagno o da un amore sregolato di lusso. Ognuno crede di essere il solo a possedere la scienza del tutto e pretende che tutto sia governato secondo il proprio talento; il giusto e l'ingiusto, il lecito e l'illecito vengono misurati in ragione del vantaggio o del danno personale; la vanagloria spinge l'uomo del volgo a disprezzare i suoi uguali e a non sopportare di essere da quelli consigliato; l'invidia per chi gode di una reputazione o di una fortuna migliore della sua (la fortuna non conosce uguaglianza) lo porta a desiderare il male altrui e a goderne. Non credo sia il caso di enumerarne interamente i difetti, giacché tutti sanno a quali crimini spingano frequentemente gli uomini e come ne dominino e agitano gli animi l'insoddisfazione dello stato presente, la brama di novità, l'ira incontrollata, l'orrore della povertà. Il maggior impegno e la maggior fatica dell'impresa sta dunque nel prevenire tutti questi mali, nel costituire cioè lo Stato in modo da non lasciare possibilità alcuna airinganno, nel fondare, insomma, tutte le istituzioni in modo da ottenere che ognuno, qualunque sia la sua naturale disposizione, anteponga all'utile privato la legge della collettività.

Questa urgenza ha spinto alla scoperta di molte soluzioni; ma non si è mai potuto evitare che i cittadini costituissero per lo Stato un pericolo maggiore che i nemici esterni e che i detentori del potere temessero più quelli che questi. Ce ne dà testimonianza lo Stato

romano, mai sconfitto dai nemici esterni e tante volte vinto e miseramente oppresso dai suoi cittadini, soprattutto durante la guerra civile di Vespasiano contro Vitellio, per cui vedasi Tacito là dove descrive il penoso aspetto della città di Roma (*Storie*, IV, inizio). Alessandro (come dice Curzio, VIII, fine) «stimava come più autentica la fama goduta presso i nemici che quella goduta presso i concittadini, poiché pensava che da questi avrebbe potuto venire la distruzione della sua grandezza, ecc.». E nel timore del proprio destino così pregava gli amici: «Preoccupatevi solo di rendermi sicuro dalla slealtà dei sudditi e dalle trame degli intimi: i pericoli della guerra e del combattimento li affronterò senza paura. Filippo trovò nel campo di battaglia un luogo più sicuro che nell'anfiteatro²; seppe evitare spesso la mano dei nemici, ma non riuscì a sfuggire a quella dei suoi. Se poi considererete anche la fine degli altri re, troverete che quelli uccisi dai loro sudditi sono più numerosi di quelli uccisi dai nemici» (Curzio, IX, 6[, 24 sgg.]). Per motivi di sicurezza, dunque, quei re che negli antichi tempi conquistavano il sommo potere cercavano di infondere nei sudditi la persuasione che essi discendessero dalla stirpe degli dèi immortali; essi evidentemente pensavano che i sudditi e tutti gli uomini, se li avessero considerati non uguali a se stessi, ma dèi, avrebbero volentieri accettato di essere da loro governati e si sarebbero sottomessi con maggiore facilità. Così Augusto persuase i Romani che la propria origine risaliva ad Enea, figlio di Venere e ritenuto nel novero degli dèi; per questo volle essere onorato in templi e in immagini divine con un culto celebrato da flamini e sacerdoti (vedi Tacito, *Annali*, I[, 10, 6]).

Alessandro volle essere chiamato col titolo di figlio di Giove; questo sembra dovuto ad un ben ponderato motivo, non a superbia, come dimostra la sua risposta al rimprovero di Ermolao: «È quasi ridicola — egli dice — la richiesta di Ermolao, che io cioè respinga le parole di Giove, dal cui oracolo io sono riconosciuto come suo figlio. È forse in mio potere anche la risposta degli dèi? Mi offrì il nome di figlio: Faccettarlo (N.B.) era utilissimo anche per i nostri piani. Piaccia al cielo che anche gli Indi mi credano dio; le guerre infatti son decise dalla reputazione e spesso ciò che a torto è creduto vero tiene il posto della verità» (Curzio, VIII, 8[, 14 sgg.]). Con questo breve discorso egli intende sottilmente convincere gli ingenui dell'autenticità di un fatto in realtà simulato e nello stesso tempo allude ai motivi della simulazione. Sulla stessa linea è l'atteggiamento di Cleone nel discorso con cui si adoperò a persuadere i Macedoni ad approvare il comportamento del re. Infatti, dopo aver rivestito di un'apparenza di verità la simulazione, esponendo con ammirazione le lodevoli imprese di Alessandro ed enumerandone i meriti, passa a parlare dell'utilità pratica di quel comportamento con queste parole: «I Persiani fanno

oggetto di culto divino i loro re non già perché spinti dal semplice zelo religioso, ma anche per motivi di saggezza pratica, perché la maestà del re è salvaguardia della salvezza dello Stato». Conclude infine dicendo che «al momento dell'ingresso del re nella sala del convito, egli si sarebbe prostrato a terra e lo stesso avrebbero dovuto fare tutti gli altri e, tra i primi, coloro che erano fomite di sapienza» (vedi Curzio, VIII, 5[, 11 sgg.]). Ma i Macedoni non erano tanto privi di perspicacia da lasciarsi circuire; e, in generale, gli uomini, a meno che si tratti di barbari, non si lasciano così apertamente ingannare, né son disposti a scadere dalla condizione di sudditi a quella di schiavi incapaci di operare per l'utile proprio

Altri re tuttavia riuscirono più facilmente che non Alessandro a persuadere i sudditi che la maestà regale è sacra e che, sulla terra, fa le veci di Dio e, come è costituita non dal concorde suffragio degli uomini, ma da Dio, così da particolare provvidenza ed aiuto divini è conservata e difesa. Non intendo trattare qui di questi e di altri simili espedienti che i re hanno escogitato al fine di rendersi sicuro il potere; ma, nell'intento di giungere alla dimostrazione che mi sono proposta, citerò ed esaminerò, come ho detto, solo quei provvedimenti che un tempo la rivelazione divina insegnò a Mosè in vista di questo fine.

Abbiamo detto sopra (Capitolo V) che, dopo l'esodo dall'Egitto, gli Ebrei non erano più obbligati ad osservare la legislazione di altri popoli, ma era loro possibile istituire nuove leggi a loro piacimento e occupare i territori che volessero. In effetti, liberati dall'insopportabile oppressione egiziana e non più vincolati da patti di sorta a nessun uomo, essi avevano riacquistato il loro diritto naturale, che si estendeva fin là dove giungeva il loro potere. Ciascuno poteva perciò deliberare daccapo se mantenere nelle proprie mani tale diritto o rinunciarvi per trasferirlo nelle mani di un altro. Venutisi quindi a trovare in questa condizione naturale, essi, per consiglio di Mosè, uomo che raccoglieva da parte di tutti la più grande fiducia, stabilirono di non trasferire a nessuno, se non a Dio, questo loro diritto e senza esitazione, tutti insieme, con una sola voce, promisero di obbedire senza alcuna riserva ad ogni comando di Dio e di non riconoscere altra forma di diritto se non quella che egli avesse voluto stabilire come tale per mezzo della rivelazione profetica. Questa promessa, ossia questo trasferimento a Dio del diritto naturale, si operò in modo identico a quello che nelle pagine precedenti abbiamo concepito attuantesi in una comune società, quando gli uomini decidono di rinunciare al loro diritto naturale. Infatti gli Ebrei, senza essere costretti dalla forza o spaventati da minacce, rinunciarono liberamente al loro diritto naturale e lo trasferirono a Dio, dopo avere esplicitamente formulato un patto e un giuramento (vedi *Esodo*, XXIV, 7). Inoltre, a conferma della validità e della stabilità del patto, al di là

di ogni sospetto d'inganno, Dio non stipulò alcuna convenzione con loro se non dopo che essi ebbero modo di sperimentare la sua mirabile potenza, dalla quale sola erano stati salvati e dalla quale sola avrebbero potuto essere salvati in futuro (vedi *Esodo*, XIX, 4 e 5). E appunto perché credettero che la loro salvezza fosse garantita solo dalla potenza di Dio, essi trasferirono a lui ogni loro naturale potere di conservarsi (potere che, forse, avevano in precedenza creduto di possedere in modo autonomo) e di conseguenza ogni loro diritto.

Lo Stato ebraico, dunque, fu retto solo da Dio e solo in virtù di quel patto era esattamente chiamato regno di Dio e Dio aveva il giusto appellativo di re degli Ebrei. Di conseguenza i nemici di questo Stato erano nemici di Dio e i cittadini che volevano usurparne il potere erano rei di lesa maestà divina e infine le leggi dello Stato erano leggi e comandi di Dio. In questo Stato perciò il diritto civile s'identificava con la religione, la quale, come abbiamo mostrato, consiste esclusivamente nell'obbedienza a Dio; tale identificazione comportava che i dogmi della religione non erano considerati insegnamenti, bensì leggi ed ordini; lo zelo religioso equivaleva alla giustizia, l'empietà all'ingiustizia e al crimine; chi abbandonava la religione cessava di essere cittadino e per questo solo fatto era ritenuto un nemico dello Stato; chi moriva per la religione moriva, nella considerazione generale, per la patria; in generale tra diritto civile e religione non esisteva alcuna distinzione. Perciò questo tipo di Stato poté aver nome di teocrazia, dato che i cittadini che lo formavano non erano vincolati a nessuna legge che non fosse quella rivelata da Dio. Tutte queste caratteristiche, però, avevano una consistenza più nominale che reale, giacché in pratica gli Ebrei mantennero illimitato il loro diritto alla sovranità e questo risulterà da quanto mi accingo a dire, cioè dal modo e dal criterio dell'amministrazione dello Stato, che qui di seguito mi propongo di illustrare.

Gli Ebrei dunque non trasferirono ad altri il proprio diritto di natura, ma tutti nella stessa misura, come avviene in una società democratica, vi rinunciarono e ad una sola voce esclamarono: «Faremo tutto ciò che Dio dirà»³ [*Esodo*, XIX, 8] (senza che fosse indicato esplicitamente alcun mediatore). Ne segue che tutti, secondo i termini di questo patto, restarono in una condizione di completa parità; che per tutti fu uguale il diritto di consultare Dio e di riceverne e interpretarne le leggi e che, in generale, a tutti fu affidato, ad un medesimo livello, il compito di provvedere all'intera amministrazione dello Stato. Pertanto tutti con pari diritto si presentarono la prima volta a Dio, per udire i suoi comandi, ma in questo primo solenne incontro tale fu la loro paura e con tale sbigottimento udirono parlare Dio, che credettero di essere giunti alla loro ultima ora. Pieni di timore si presentano allora da Mosè e gli dicono: «Ecco, noi abbiamo

udito Dio parlare in mezzo al fuoco, né abbiamo motivo di voler morire; questo fuoco grandissimo certo ci divorerà; se noi dovremo udire ancora una volta la voce di Dio, certamente ne moriremo. Tu, dunque, accostati a lui e odi tutto ciò che dice il nostro Dio e tu (non Dio!) parlerai a noi. Noi obbediremo a tutto ciò che Dio ti dirà e lo eseguiremo». Con queste parole essi annullarono esplicitamente il primitivo patto e trasferirono senza riserve a Mosè il loro diritto di consultare Dio e di interpretarne i comandi, poiché questa volta promisero di obbedire non, come avevano fatto prima, a tutto ciò che Dio avesse loro detto, ma a ciò che Dio avesse detto a Mosè (vedi *Deuteronomio*, V, dopo il decalogo [= 24-27]; XVIII, 15 e 16). Mosè restò dunque il solo latore ed interprete delle leggi divine e di conseguenza anche il solo giudice supremo, da nessuno sindacabile, il solo detentore, presso gli Ebrei, delle funzioni di Dio cioè della suprema maestà, in quanto egli solo aveva il diritto di consultare Dio, di rendere al popolo le risposte divine, di costringere i sudditi a metterle in pratica. Solo, lo ripeto: giacché, se qualcuno, vivo Mosè, si disponeva a qualche predicazione nel nome di Dio, per quanto fosse profeta autentico, era incriminato e considerato usurpatore del diritto supremo (vedi *Numeri*, XI, 28)^b.

Va ancora notato che il popolo elesse Mosè, ma non poté eleggere di diritto il successore di Mosè, perché insieme al trasferimento a Mosè del proprio diritto di consultare Dio e insieme alla promessa, senza riserve, di considerarlo alla stregua di un divino oracolo, esso si privò di ogni suo diritto e quindi era in dovere di accettare come eletto da Dio quel successore che Mosè avesse voluto designare. Ora, se Mosè avesse designato un successore che, come lui, detenesse l'intera amministrazione dello Stato e cioè avesse il diritto di consultare da solo Dio nella propria tenda e di conseguenza l'autorità di istituire e di abrogare le leggi, di decidere la pace e la guerra, di inviare ambasciatori, di costituire i giudici, di scegliere il successore, e, in generale, di espletare tutte le funzioni dell'autorità sovrana, in tal caso lo Stato avrebbe avuto una forma puramente monarchica, né avrebbe comportato differenza alcuna, rispetto alla monarchia di tipo ordinario, se non nel fatto che generalmente lo Stato monarchico è retto secondo un decreto di Dio nascosto allo stesso monarca, mentre lo Stato ebraico è retto, o meglio, avrebbe dovuto essere retto, in una ben precisa maniera, dalla volontà di Dio rivelata al solo monarca. Ma questa differenza non sminuisce, anzi accresce il dominio e il diritto su tutti, proprio del monarca. Del resto, se si considera la cosa dal punto di vista dei popoli che costituiscono questi due tipi di Stato, tanto un popolo che l'altro sono ugualmente soggetti ed ugualmente ignari del decreto divino, perché sia l'uno che l'altro dipendono dal cenno del monarca e da quello solo ricevono conoscenza del lecito e dell'illecito;

mentre la convinzione che l'ordine del monarca dipenda esclusivamente dal decreto di Dio rende in realtà il popolo più soggetto (e non meno soggetto) al monarca stesso.

Mosè, comunque, non elesse un tale successore, ma a quelli che vennero dopo di lui trasmise l'amministrazione dello Stato organizzata in modo tale da non ammettere la definizione di Stato democratico-popolare o aristocratico o monarchico, ma solo quella di Stato teocratico. Infatti il diritto di interpretare le leggi e di comunicare i divini responsi era nelle mani di persona diversa da quella che aveva il diritto e la potestà di amministrare lo Stato secondo le leggi già da altri spiegate e secondo i responsi già da altri comunicati. Per questo vedi *Numeri*, XXVII, 21c. Ma perché si abbia un'idea più chiara di quanto io dico, esporrò ordinatamente l'intero complesso dell'amministrazione dello Stato. Per prima cosa si comandò al popolo di costruire una casa che fosse, per così dire, la reggia di Dio, cioè della suprema maestà dello Stato. La costruzione si effettuò non col contributo di uno solo, ma con quello di tutto il popolo e questo era necessario perché la casa in cui si doveva consultare Dio fosse, di diritto, accessibile a tutti. Come funzionari ed amministratori di questa reggia divina furono scelti i Leviti, il cui supremo rappresentante e quasi secondo dopo Dio, che era il re, fu Aronne, fratello di Mosè, a cui dovevano legittimamente succedere i figli. Questi dunque, in quanto il più vicino a Dio, era il sommo interprete delle leggi divine e colui che dava al popolo i responsi del divino oracolo e che, infine, rivolgeva a Dio le preghiere in nome del popolo. Ora, se questa persona avesse avuto, insieme a questi diritti, anche quello di ordinare l'esecuzione dei comandi divini, essa non poteva non essere un monarca assoluto. Ma questo diritto gli fu negato e tutta intera la tribù di Levi fu, sotto ogni riguardo, privata di ogni diritto politico, fino al punto di non avere una parte di territorio, come le restanti tribù, in legittimo possesso, onde trarre per lo meno i mezzi di sussistenza. Mosè infatti stabilì che le fosse fornito l'alimento da tutto quanto il popolo, ma in una forma che le comportasse sempre, in quanto essa sola era votata a Dio, il massimo rispetto da parte del resto della gente. Quindi, formato l'esercito dalle restanti dodici tribù, si ordinò al popolo di invadere il dominio dei Canaaniti, di dividerlo in dodici parti e di assegnarlo per sorteggio alle dodici tribù. A svolgere questo compito furono eletti dodici capi, uno per ciascuna tribù, ai quali s'aggiunsero Giosuè e il sommo pontefice Eleazaro: essi ebbero il legittimo incarico di dividere le terre in dodici parti uguali e di distribuirle per sorteggio.

Al comando supremo dell'esercito fu chiamato Giosuè, il quale aveva il diritto esclusivo di consultare Dio in circostanze che costituissero una novità, ma non, come faceva Mosè, da solo nella sua

tenda o nel tabernacolo, bensì per tramite del sommo pontefice, l'unico in grado di ricevere i responsi di Dio. Giosuè aveva il diritto di sancire i comandi di Dio comunicati mediante il pontefice e di imporne al popolo l'attuazione, di escogitarne e realizzarne i mezzi di esecuzione, di disporre alle mansioni militari chi e quanti volesse dell'esercito, di inviare in proprio nome ambasciatori; in generale ogni legge di guerra dipendeva solamente dalla sua volontà. Nessuno poteva legittimamente succedergli, né poteva essere eletto da alcuno, se non direttamente da Dio, dietro urgente necessità del popolo tutto: in caso diverso ogni affare di guerra e di pace era amministrato, come fra poco dimostrerò, dai capi delle tribù. A tutti, infine, dai venti ai sessanta anni, veniva imposto il servizio militare. L'esercito doveva essere costituito solo dal popolo, il quale giurava fedeltà non al comandante o al sommo pontefice, ma alla religione, cioè a Dio. Per questo l'esercito era chiamato esercito di Dio o schiere di Dio e di rimando Dio ha presso gli Ebrei il nome di Dio degli eserciti. Per questo motivo l'arca dell'alleanza era portata in mezzo all'esercito durante le battaglie importanti, quelle cioè da cui dipendeva la vittoria o la rovina del popolo intero: il popolo vedeva così, quasi presente, il suo re e, incitato da questa visione, combatteva fino all'estremo delle proprie forze.

La considerazione delle caratteristiche di questo ordinamento, da Mosè trasmesso ai suoi successori, ci porta facilmente a concludere che egli non scelse dei dominatori, ma degli amministratori dello Stato. Infatti non assegnò a nessuno il diritto di consultare Dio da solo e dove volesse; per conseguenza non concedette a nessuno l'autorità, che egli aveva, di istituire e di abrogare le leggi, di decidere sulla pace e sulla guerra, di eleggere gli amministratori del Tempio e delle città: tutti gli incarichi, cioè, propri di chi detiene il sommo potere. Il sommo pontefice aveva bensì il diritto di interpretare le leggi e di comunicare i responsi di Dio, non però, come Mosè, quando volesse, ma solo dietro richiesta del comandante supremo o della assemblea suprema o simili. Dal canto loro il comandante supremo dell'esercito e le assemblee potevano bensì consultare Dio quando volevano, ma non era loro possibile riceverne i responsi se non dalle labbra del sommo pontefice. Perciò le parole di Dio pronunciate dal pontefice non avevano valore di decreti, come quando erano pronunciate da Mosè, ma solo quello di responsi: ricevevano carattere di ordine e di decreto solo quando venivano accolte da Giosuè e dalle assemblee. D'altra parte il sommo pontefice, il quale riceveva da Dio i responsi, non aveva a disposizione l'esercito, né di diritto possedeva un potere politico; chi invece di diritto possedeva la terra non aveva il diritto di stabilire le leggi.

Inoltre, il sommo pontefice, tanto Aronne quanto suo figlio

Elezario, fu designato, nell'uno e nell'altro caso, da Mosè; ma dopo la morte di Mosè nessuno ebbe il diritto dell'elezione del pontefice: secondo la legge il figlio succedeva al padre. Anche il comandante supremo dell'esercito fu eletto da Mosè e rivestì la carica di comandante non in virtù del diritto del sommo pontefice, ma in virtù del diritto di Mosè, diritto del quale Mosè stesso lo aveva investito. Perciò, dopo la morte di Giosuè, il pontefice non elesse nessuno al suo posto, né i capi tribù consultarono Dio sulla scelta di un nuovo comandante supremo; ognuno di essi mantenne sull'esercito della propria tribù, e tutti insieme su tutto l'esercito, quel diritto detenuto prima da Giosuè. Sembra del resto che non ci fosse necessità di un comandante supremo, se non quando si doveva combattere contro un comune nemico, riunendo le forze di tutti. Ciò era capitato proprio ai tempi di Giosuè, in un momento in cui tutti gli Ebrei non avevano ancora una loro stabile sede e il godimento di ogni possesso era, per legge, comune. Ma quando tutte le tribù si divisero i territori di cui, per diritto di guerra, s'erano già impossessate e quelli che ancora intendevano conquistare, secondo gli ordini di Dio; venuta meno la comunanza di tutti i beni, venne meno di conseguenza anche la ragione del comandante militare unico. Le diverse tribù, infatti, dovevano essere considerate, dopo quella divisione, non già come un insieme di concittadini, bensì come membri di una confederazione. In rapporto a Dio ed alla religione dovettero essere considerati cittadini di un'unica nazione, ma nei rapporti giuridici reciproci le tribù erano solo confederate, quasi allo stesso modo in cui lo sono (a non considerare il legame comune costituito dal Tempio) le «Potentissime Province Unite dei Paesi Bassi»⁵. Infatti la divisione in parti del possesso comune significa solo che ciascuno possiede la propria parte a titolo proprio e che gli altri rinunciano al diritto che avevano su quella parte.

Mosè dunque elesse i capi delle tribù, perché ciascuno di essi, dopo la divisione del potere politico, avesse cura della propria parte e cioè consultasse Dio, mediante il sommo pontefice, riguardo ai problemi della propria tribù; fosse il comandante del proprio esercito; fondasse e fortificasse le città; costituisse i giudici in ciascuna di esse; movesse guerra al nemico del proprio particolare Stato e in generale amministrasse tutti gli affari concernenti la pace e la guerra. I capi tribù erano obbligati a non riconoscere altro giudice se non Dio o chi Dio avesse esplicitamente inviato come profeta; in caso contrario, se cioè uno dei capi avesse abbandonato il culto di Dio, tutte le altre tribù avevano il dovere non di giudicarlo come un suddito, ma di attaccarlo in armi come un nemico, violatore di una promessa sancita in un patto. Di ciò troviamo molti esempi nella Scrittura. Così, morto Giosuè, furono i figli di Israele, e non il nuovo comandante supremo, a

consultare Dio; e quando si seppe dalla sua risposta che la tribù di Giuda doveva, prima di ogni altra, attaccare in armi il proprio nemico, quella sola tribù s'accordò con la tribù di Simeone per assalire il nemico a forze riunite. In quel patto non furono comprese le altre tribù (vedi *Giudici*, I, 1-3); ciascuna di esse (come si racconta, *ibid.*) faceva guerra separatamente al proprio nemico e accettava la resa di chi voleva, nonostante che l'ordine divino imponesse uno sterminio totale in cui nessuno doveva essere risparmiato e a nessuna condizione. Per questa trasgressione le singole tribù erano sì oggetto di rimprovero, ma non furono mai chiamate a giudizio da nessuno. Né questo costituiva motivo sufficiente perché si portassero guerra l'una contro l'altra e si occupassero degli affari interni l'una dell'altra. Alla tribù di Beniamino, invece, che aveva recato offesa a tutte le altre ed aveva sciolto il vincolo di pace fino al punto che nessuno dei confederati poteva avere presso di essa una ospitalità priva di pericolo, le altre tribù portarono guerra come a nemici e, riuscite vittoriose dopo tre battaglie, ne trucidarono, secondo il diritto di guerra, tutti i componenti, colpevoli e innocenti: del che poi s'addolorarono con un pentimento troppo tardivo.

Questi esempi confermano quanto abbiām detto sopra circa il diritto di ciascuna tribù. Forse mi si chiederà chi fosse a scegliere il successore del capo di ciascuna tribù. In merito a tale quesito non è possibile rinvenire nella Scrittura nessun elemento che consenta una risposta sicura; posso tuttavia congetturare che, poiché ogni tribù era divisa in famiglie, i cui patriarchi erano scelti tra gli anziani, tra costoro, forse, il più avanzato in età succedeva di diritto al posto di capo dell'intera tribù. Infatti Mosè scelse tra i più anziani settanta coadiutori, che con Mosè stesso costituivano il consiglio supremo e appunto «anziani» sono chiamati dalla Scrittura coloro che, dopo la morte di Giosuè, amministrarono lo Stato. Si tenga infine presente che presso gli Ebrei, come credo sia noto a tutti, è frequentissimo l'appellativo di «anziani» per indicare i giudici. Ma la conoscenza esatta di questo particolare ha poca importanza per ciò che ci siamo proposti; è sufficiente aver dimostrato che dopo la morte di Mosè nessuno tenne tutte le cariche del comandante supremo. In realtà, il complesso degli affari dello Stato non dipendeva dalla decisione di un solo uomo, né da quella di una sola assemblea, né da quella del popolo, ma alcuni di essi erano amministrati da una sola tribù, tutti gli altri dalle altre con piena parità fra il diritto di quell'una e quello di tutte le altre. Ne consegue evidentemente che dopo la morte di Mosè lo Stato non fu né monarchico, né aristocratico, né democratico-popolare, ma, come ho detto, teocratico:

1) perché la dimora reale di questo Stato era il Tempio e solo per questo vincolo religioso, come abbiamo mostrato, tutte le tribù

costituivano una sola nazione;

2) perché tutti i cittadini dovevano giurare fedeltà a Dio, loro giudice supremo, a cui solo avevano promesso di obbedire in tutto senza riserve;

3) e perché, infine, il supremo comandante di tutti, quando ve n'era bisogno, veniva designato esclusivamente da Dio.

Questo è esplicitamente attestato dalla predizione che Mosè rese al popolo in nome di Dio (*Deuteronomio*, XVIII, 15) e praticamente dalle elezioni di Gedeone, di Sansone e di Samuele. È certo perciò che anche tutti gli altri comandanti di specchiata fedeltà furono designati in modo simile, sebbene questo non risulti con chiarezza dalle narrazioni che li riguardano.

Assodato ciò, è ormai tempo di esaminare quale capacità abbia rivelato la costituzione politica testé descritta nel governare gli animi e nel moderare tanto i sudditi quanto i capi in modo che né gli uni diventassero ribelli, né gli altri tiranni. Coloro che amministrano o che dominano uno Stato si sforzano sempre di rivestire di un'apparenza di legalità qualunque misfatto essi commettano e di convincere il popolo della bontà delle loro azioni; il che facilmente riesce loro, quando solo da essi dipenda ogni interpretazione della legge. Infatti proprio per questo — non v'è dubbio — essi si assumono la più grande libertà su tutto ciò che vogliono e su tutto ciò a cui la loro cupidigia li spinge. È d'altra parte altrettanto certo che li si priva di una cospicua possibilità, quando si trasferisca ad altri il diritto all'interpretazione delle leggi e con ciò se ne renda palese a tutti la vera interpretazione, in modo che nessuno possa nutrire dubbi a questo proposito. Ne risulta in modo manifesto che ai capi degli Ebrei fu tolta la principale possibilità di ogni misfatto, quando fu assegnato ogni diritto d'interpretazione delle leggi ai Leviti (vedi *Deuteronomio*, XXI, 5); costoro non amministravano lo Stato né partecipavano con gli altri a tale amministrazione e vedevano garantiti la loro fortuna e il rispetto di cui godevano esclusivamente dalla genuina interpretazione delle leggi. Inoltre l'intero popolo era obbligato a radunarsi ogni sette anni in un luogo determinato, per ricevervi l'istruzione giuridica da parte del pontefice; oltre a ciò, i singoli erano tenuti a leggere e a meditare, ognuno per conto proprio, continuamente e con grandissima attenzione, il libro della legge (vedi *Deuteronomio*, XXXI, 9 sgg.; VI, 7). I capi dunque, se non altro per proprio interesse, dovevano soprattutto badare ad amministrare tutti gli affari secondo le leggi prescritte e a tutti ben note, se volevano ricevere dal popolo il massimo onore. In tal caso il popolo li venerava come ministri dello Stato di Dio e come facenti funzione di Dio; in caso contrario non era possibile sfuggire all'odio dei sudditi, odio esasperato come di solito è quello che trae origine da motivi teologici.

Ma al fine di frenare la smodata licenza dei capi-tribù concorreva:

1) un altro elemento di grande importanza e cioè il fatto che l'esercito era formato da tutti i cittadini (dai venti ai sessant'anni, nessuno escluso) e i capi non potevano assoldare mercenari stranieri. Questo, lo ripeto, fu della massima importanza, giacché è fuori discussione che i principi possono opprimere il popolo solo con quell'esercito cui forniscono lo stipendio e che, se qualcosa può far paura ai principi, questa è la libertà dei soldati che sono anche cittadini, per il cui valore, per la cui fatica, per il cui sangue versato senza risparmio s'acquistano la libertà e la gloria dello Stato. Fu per questo che Alessandro, quando doveva per la seconda volta combattere contro Dario, dopo aver udito il consiglio di Parmenione, non rivolse i suoi rimproveri a quest'ultimo, che gli aveva dato quel consiglio, ma a Poliperconte che quell'opinione condivideva. Infatti — come dice Curzio, IV, 13[, 8] — aveva poco prima rimproverato Parmenione con asprezza maggiore di quanto non avrebbe voluto e non osò quindi infliggergli un secondo rimprovero. Del resto Alessandro non fu nemmeno in grado di opprimere la libertà dei Macedoni, che costituivano, come abbiám detto, il motivo del suo più grande timore, se non dopo aver fatto sì che il numero dei soldati arruolati tra i prigionieri persiani superasse di gran lunga quello dei Macedoni. Fu solo allora che ebbe la possibilità di assecondare il suo animo incapace di contenersi e a lungo frenato dalla condizione di libertà di cui godevano quegli ottimi cittadini.

Se dunque la libertà dei cittadini in armi riesce a tenere a freno i capi di uno Stato retto da uomini (e i capi tendono a riservare solo a se stessi ogni lode per le vittorie conseguite), a maggior ragione dovette costituire una remora per i capi degli Ebrei, i cui soldati combattevano non per la gloria del principe, ma per quella di Dio e solo dopo aver ricevuto il divino responso attaccavano battaglia. Concorreva poi ad ostacolare le tendenze al dispotismo

2) il fatto che tutti i capi degli Ebrei erano uniti tra loro solo grazie al vincolo della religione; perciò chi fosse venuto meno a quella religione e avesse intrapreso a violare il diritto divino dei singoli, poteva per questo essere ritenuto da tutti gli altri nemico dello Stato e, a buon diritto, eliminato. Concorreva ancora

3) il timore della comparsa di qualche nuovo profeta. Bastava infatti che un uomo di specchiata condotta dimostrasse di essere profeta per il fatto di essere stato gratificato di segni particolari, perché con ciò stesso gli competesse il sommo diritto al comando supremo; e ciò in nome di Dio che a lui personalmente s'era rivelato, come fu per Mosè; mentre per l'eiezione dei capi Dio veniva semplicemente consultato per mezzo del pontefice. Senza dubbio uomini di tal genere potevano trar facilmente dalla loro parte un

popolo che fosse oppresso e indurlo a credere tutto ciò che volessero con l'aiuto di segni anche di scarso valore. Se invece l'amministrazione dello Stato era corretta, il capo aveva la possibilità di provvedere per tempo, in modo che il profeta si sottomettesse, come di dovere, al suo giudizio, perché si potesse esaminare se fosse di specchiata condotta, se possedesse certi e sicuri i segni della propria missione, e, infine, se quanto aveva in animo di dire in nome di Dio s'accordasse con la dottrina già accolta e con le leggi generali della patria. Se i segni fossero stati insoddisfacenti o se l'insegnamento proposto si fosse rivelato non conforme alla tradizione, il capo poteva condannarlo a morte secondo la legge; in caso diverso il profeta veniva riconosciuto solo per autorità e sulla garanzia del capo. Concorreva ulteriormente

4) il fatto che il capo-tribù non era superiore agli altri per nobiltà, né per diritto di sangue, ma la direzione dello Stato gli competeva solo in virtù della sua età e della sua capacità. E contribuiva infine

5) il fatto che i singoli capi-tribù e l'intero esercito non potevano desiderare la guerra più che la pace, perché, come ho detto, l'esercito era composto esclusivamente da cittadini e pertanto dagli stessi uomini venivano eseguite tanto le opere della guerra, quanto quelle della pace. Chi era soldato all'accampamento era cittadino in assemblea e chi era ufficiale all'accampamento era giudice al consiglio e chi era comandante supremo all'accampamento era principe nella comunità civica. Perciò nessuno poteva desiderare la guerra in quanto guerra, ma solo in vista della pace e della difesa della libertà. E può anche darsi che lo stesso capotribù evitasse il più possibile mutamenti di ogni sorta, per non dover essere costretto a presentarsi al sommo pontefice e a stare davanti a lui in atteggiamento non confacente alla propria dignità.

Questo sia detto circa i motivi per cui i capi-tribù non esorbitavano dai loro limiti. Dobbiamo ora considerare in che modo veniva tenuto a freno il popolo. Anche questo ci viene chiaramente indicato dai principi fondamentali della comunità politica ebraica. Basterà infatti prenderli in esame, sia pure superficialmente, per capire immediatamente che proprio questi principi dovettero infondere nei cuori dei cittadini un amor di patria così straordinario, che nulla per essi risultava così difficile da concepire, quanto il tradimento e la ribellione. Anzi i loro sentimenti dovevano essere tali da permettere loro di sopportare i mali estremi, piuttosto che sottostare ad una autorità straniera. Quando essi trasferirono a Dio il proprio diritto naturale, credettero in verità che il loro regno fosse il regno di Dio e che essi soli fossero figli di Dio e tutti gli altri popoli nemici suoi; per questo nutrivano un odio implacabile contro quei popoli ed erano convinti, così comportandosi, di dar prova di pio zelo (vedi *Salmo*,

CXXXIX, 21, 22). Nutrendo queste convinzioni, nulla potevano aborre più di un giuramento di fedeltà e una promessa di obbedienza prestati ad uno straniero; né maggior delitto, né alcun misfatto più esecrabile poteva essere concepito dalla loro mente che il tradimento della patria, cioè del regno stesso di quel Dio che essi adoravano. Si riteneva delitto persino il semplice recarsi ad abitare in qualche luogo fuori dalla patria, perché non era ammesso esercitare il culto di Dio, al quale erano sempre obbligati, se non sul suolo della patria. Quella era per loro la sola terra santa; ogni altra era ritenuta immonda e profana.

Perciò Davide, costretto all'esilio, così espone il suo lamento al cospetto di Saul: «Se sono uomini coloro che ti istigano contro di me, essi sono maledetti perché mi escludono, affinché io non cammini nell'eredità di Dio, ma dicono: “ Va! e onora altri dèi!”» [*1° Samuele*, XXVI, 19]. Sempre per questa ragione nessun cittadino (e lo si ponga nella massima evidenza) veniva condannato all'esilio, giacché chi pecca è degno di essere condannato sì al supplizio, non già al peccato! Dunque l'amor patrio degli Ebrei non era semplice amore, ma fervore religioso e, insieme all'odio verso tutti gli altri popoli, esso era ravvivato ed alimentato dal culto quotidiano in modo tale da convertirsi, unitamente a quell'odio, in una sorta di seconda natura. Infatti il culto quotidiano non solo era completamente diverso (per cui essi venivano a trovarsi in una posizione particolare e del tutto separata da quella di tutti gli altri popoli), ma anche assolutamente contrario ad ogni altro culto straniero. Da questa specie di condanna, rinnovata ogni giorno, nasceva necessariamente un odio senza tregua verso le altre genti, superiore a qualunque altro che pur si radichi profondamente negli animi. Era un odio che scaturiva da un grande e devoto sentimento religioso ed era ritenuto esso stesso zelo religioso. Come concepire un sentimento più profondo e più tenace di questo? S'aggiungeva poi la causa consueta che accende sempre di più il sentimento dell'odio, cioè la reciprocità, giacché gli altri popoli non potevano non nutrire un odio altrettanto implacabile contro di essi. Ci troviamo di fronte ad una molteplicità di fattori concomitanti: le garanzie di libertà dei cittadini di fronte all'autorità umana dello Stato, la devozione verso la patria, un diritto incondizionato su tutti gli altri popoli e un odio verso di essi considerato non solo lecito, ma anche doveroso in nome della religione, l'odio che tutti gli altri nutrivano di rimando contro di loro, la singolarità dei costumi e dei riti. Orbene, quanto tutti questi fattori siano valsi a rendere gli animi degli Ebrei fermi e decisi nel sopportare qualunque prova con singolare costanza e valore in difesa della patria, la ragione lo può dimostrare con chiarezza e l'esperienza stessa ne ha reso testimonianza. Mai infatti, finché esistette Gerusalemme, gli Ebrei riuscirono a sopportare il comando straniero e appunto per questo

Gerusalemme veniva chiamata la città ribelle (vedi *Esdra*, IV, 12, 15). Il secondo Stato ebraico (che fu appena l'ombra del primo, dopo che i pontefici usurparono anche il diritto del capo-tribù) potè essere distrutto dai Romani solo con grande difficoltà: lo attesta lo stesso Tacito, *Storie*, II[, 4, 5] «Vespasiano aveva concluso la guerra giudaica; restava l'espugnazione di Gerusalemme, impresa ardua e difficile per la natura del popolo⁶ e per la tenacia della superstizione più che per il fatto che agli assediati rimanesse tanta forza da permettere loro di sopportare le durezza di un assedio».

Ma oltre a questi fattori, la cui valutazione dipende unicamente dai punti di vista, in quel tipo di Stato era presente in modo peculiare un altro motivo, molto più concreto, che dovette avere molto peso nel trattenere i cittadini dal pensiero della ribellione e dal desiderio di abbandonare la patria. Questo motivo era costituito dall'interesse pratico, cioè dall'elemento che dà vita ad ogni azione umana e ne costituisce il più valido sostegno. Ora questo motivo, lo ripeto, era d'importanza peculiare in quel tipo di Stato, perché in nessuna altra terra i cittadini erano padroni del loro avere con un diritto maggiore di quello goduto dai sudditi dello Stato ebraico. Questi ultimi infatti possedevano una parte di terra e di campi uguale a quella posseduta dal capo-tribù e ciascuno era proprietario perpetuo della propria parte: anche se qualcuno, costretto dalla povertà, avesse venduto il suo podere o il suo campo, questo doveva essergli di nuovo reso al sopraggiungere del giubileo. Altre istituzioni simili a questa non permettevano che i singoli alienassero i loro beni immobili. In secondo luogo, la povertà non poteva essere in nessun luogo più facilmente tollerabile che là dove la carità verso il prossimo, cioè verso il concittadino, doveva essere coltivata con sommo zelo da chi voleva ottenere il favore di Dio, che era il suo re. Per i cittadini dello Stato ebraico, dunque, il benessere non poteva essere che in patria; fuori di essa non potevano esserci che massimo danno e degradazione. Li spingeva poi a restare sul suolo della patria, ad evitare le guerre intestine e ad eliminare le cause di discordia, il fatto che nessuno era soggetto ad un suo uguale, ma a Dio solo. A ciò inoltre contribuiva lo spirito di carità e di amore verso i concittadini che era considerato somma religiosità ed era non poco alimentato dall'odio comune che gli Ebrei avevano, come s'è detto, verso gli altri popoli e che gli altri popoli, a loro volta, avevano verso di loro.

Concorreva ancora allo stesso scopo, in modo particolarmente efficace, la strettissima regola dell'obbedienza nella quale erano educati; tutto ciò doveva essere fatto secondo la prescrizione fissata dalla legge. Non potevano arare a loro piacere, ma solo in stagioni ed anni determinati e sempre con un sol genere di animali; allo stesso modo non potevano mietere né seminare se non in un modo e in

tempo fissato. In generale la loro vita era un ininterrotto esercizio di obbedienza (per cui vedi il Capitolo V sulle cerimonie usuali di rito). Perciò per essi, così completamente assuefatti a tale esercizio, quell'obbedienza non appariva più schiavitù, ma libertà. Ne dovette seguire che ognuno si sentisse desideroso non di ciò che era proibito, ma di ciò che era comandato. A determinare una simile condizione spirituale sembra aver contribuito non poco l'obbligo di darsi al riposo ed alle gioie dei divertimenti in determinati periodi dell'anno, non per compiacere all'impulso personale, ma per prestare a Dio una schietta obbedienza. Tre volte all'anno gli Ebrei erano invitati al banchetto di Dio (vedi *Deuteronomio*, XVI[, 16]); nel settimo giorno della settimana dovevano interrompere ogni attività e darsi al riposo; oltre a questi erano stabiliti altri momenti in cui onesti divertimenti e banchetti erano non tanto autorizzati, quanto imposti. Ora, non credo che si possano escogitare misure che siano più efficaci di queste per influenzare l'animo degli uomini, i quali da nulla sono così conquistati, quanto dalla gioia che nasce dalla devozione, cioè dall'amore e dall'ammirazione congiunti.

D'altronde il cerimoniale d'uso per i giorni festivi, vario, né frequentemente ricorrente, non poteva dar luogo alla noia che le cerimonie abituali sogliono produrre. S'aggiungeva la profonda reverenza per il Tempio, grazie alla quale gli Ebrei ne osservarono sempre col massimo scrupolo il culto particolare e l'insieme degli atti rituali, cui erano tenuti ad adempiere prima di recarvisi. Tale era questa reverenza, che anche gli Ebrei dei nostri giorni sono presi da un senso di grande orrore, quando leggono del delitto di Manasse⁷ che osò porre proprio nel Tempio un idolo. Non minore era la reverenza che il popolo tributava alle leggi, anch'esse religiosamente custodite nella parte più interna del Tempio. Per questi motivi non c'era nessuna ragione di temere i pregiudizi e le mormorazioni del popolo, dato che nessuno osava giudicare in materia di religione e tutti erano tenuti ad obbedire, senza chiedere consiglio alla ragione, ad ogni ordine che veniva impartito; ordine che trovava le sue garanzie nell'autorità del responso divino ricevuto nel Tempio o in quella della legge promulgata da Dio. Con questo io credo di aver esposto con sufficiente chiarezza, anche se con brevità, i principi fondamentali su cui si basava questo tipo di Stato.

Non ci resta ora che l'indagine sulle cause che portarono gli Ebrei a misconoscere tante volte la legge, ad essere tante volte assoggettati dagli stranieri, e a vedere alla fine il loro Stato completamente distrutto. Dirà qualcuno che ciò è accaduto per la riottosità del popolo? Affermazione puerile! Perché infatti questa nazione sarebbe stata più riottosa di tutte le altre? Forse per sua naturale disposizione? Ma la natura non crea i popoli, bensì gli individui, i quali non si

differenziano in popoli se non per la diversità della lingua, delle leggi, dei costumi che ne costituiscono la tradizione. Solamente dalle leggi e dai costumi può derivare che ogni nazione si distingua per singolarità di carattere, di condizione e, infine, di pregiudizi. Se si ammettesse, dunque, che gli Ebrei furono riottosi più di ogni altro popolo, ciò dovrebbe imputarsi ad un difetto delle leggi e dei costumi tradizionali. Ma è anche vero che, se Dio avesse voluto più stabile il loro Stato, avrebbe diversamente fissato anche la costituzione e le leggi e avrebbe istituito un altro sistema di governo. Pertanto, che altro possiamo dire se non che ebbero contro di sé l'ira del loro Dio, non solo, come si dice in *Geremia*, XXXII, 31, dalla fondazione di Gerusalemme, ma già fin dalla promulgazione delle leggi? Questo è testimoniato in *Ezechiele*, XX, 25, che dice: «Io inoltre diedi loro istituzioni non buone e leggi per cui non potessero vivere, perché li contaminai con le loro stesse oblazioni, rimettendo ad essi ogni apertura della vulva (cioè il primogenito), per distruggerli, perché sapessero che io sono Geova»⁸.

Per intendere nel loro vero significato queste parole e con ciò la causa della rovina dello Stato ebraico, bisogna ricordare che l'intenzione originaria era quella di affidare l'insieme del ministero religioso ai primogeniti e non ai Leviti (vedi *Numeri*, VIII, 17); ma quando tutti, ad eccezione dei Leviti, adorarono il vitello, i primogeniti vennero ripudiati perché impuri e vennero eletti al loro posto i Leviti (*Deuteronomio*, X, 8). Ora, quanto più io considero questo cambiamento, tanto più mi sento indotto ad esclamare, con le parole di Tacito, che «in quel tempo Dio non si preoccupò della loro sicurezza, ma della propria vendetta» [Tacito, *Storie*, I, 3, 2]; né trova limiti il mio stupore al pensiero che l'animo celeste abbia potuto concepire un'ira tanto intensa, da indursi a promulgare con spirito di vendetta e a punizione del popolo quelle leggi il cui scopo normale è quello di assicurare la dignità, la salvezza e la sicurezza del popolo intero. Perciò le leggi non sarebbero più leggi, cioè salute della comunità, ma punizione e supplizio. Infatti nel dover offrire ai Leviti ed ai sacerdoti tutti quei doni, nel dover riscattare i primogeniti e versare ai Leviti una certa somma di danaro a testa, e, infine, nell'essere riservato ai soli Leviti l'accesso ai riti sacri, gli Ebrei si vedevano continuamente rinfacciare la colpa dell'impurità e il ripudio da parte di Dio.

Non mancavano d'altra parte ai Leviti le occasioni di biasimare frequentemente il popolo. Tra tante migliaia di persone, infatti, ci furono, senza dubbio, molti molesti teologasti! donde sorgeva nel popolo l'impulso a sindacare l'operato dei Leviti, i quali certamente erano anch'essi degli uomini, e quindi, come avviene in tali casi, ad accusarli tutti indiscriminatamente per la colpa commessa da uno solo. Di qui le continue maldicenze, la riluttanza a sostenere le spese del

mantenimento, soprattutto quando i prezzi del mercato erano elevati, a favore di uomini dediti all'ozio, odiati e non legati ad essi da vincoli di sangue. Non dobbiamo dunque stupirci se in periodi di pace, quando non venivano operati manifesti miracoli, né sorgevano uomini di raro prestigio, l'animo del popolo, irritato ed avaro, incominciò ad intiepidirsi nella devozione, ad allontanarsi da un culto che, sebbene di origine divina, era diventato per essi umiliante e persino sospetto; a cercarne uno nuovo. Né ci stupiremo se i capi-tribù, sempre intenti a conquistarsi l'animo popolare allontanandolo dal rispetto dei pontefici, per mantenere essi soli il supremo diritto nello Stato, furono pronti a concedere al popolo ogni libertà e a permettere l'introduzione di nuovi riti. Ma se la costituzione dello Stato fosse stata quella dettata dall'intenzione originaria, tutte le tribù sarebbero state sempre pari in diritto e in dignità e una perfetta sicurezza avrebbe regnato nel complesso dello Stato, giacché nessuno si sarebbe trovato disposto a violare il sacro diritto dei suoi consanguinei. Ognuno avrebbe accettato con sommo gradimento l'onore di fornire gli alimenti, in nome della pietà religiosa, ai propri consanguinei, fratelli e genitori, ognuno avrebbe accettato di ricevere da loro l'interpretazione delle leggi e di aspettare da loro i responsi divini. Senza contare che in questo modo, se cioè avessero avuto un uguale diritto all'amministrazione del culto, tutte le tribù si sarebbero sentite unite le une alle altre in un vincolo molto più stretto. Anzi, nella stessa elezione dei Leviti non ci sarebbe stato nulla da temere, se essa avesse avuto una causa diversa dall'ira e dalla vendetta di Dio.

Ma, come abbiamo detto, essi ebbero contro di sé l'ira divina e Dio (per ripetere le parole di Ezechiele) li contaminò con le loro offerte, «rimettendo ad essi ogni apertura della vulva», allo scopo di provocarne la distruzione.

Questa mia tesi trova conferma anche nelle stesse narrazioni storiche. Appena il popolo, quando si trovava nel deserto, iniziò a vivere in pace sicura, molte persone, non certo di umile estrazione, cominciarono a mal sopportare l'elezione dei Leviti e quindi a credere che Mosè procedesse ad ogni istituzione non per comando divino, ma a proprio capriccio: aveva infatti scelto innanzi a tutte la propria tribù e aveva affidato al proprio fratello, in perpetuo, il diritto del pontificato. Perciò, sollevandosi a tumulto, si presentarono a Mosè gridando che tutto il popolo era santo allo stesso modo e che lui si poneva al di sopra di tutti senza averne il diritto. Mosè non trovò altro mezzo per calmarli, che il ricorrere ad un miracolo che costituisse il segno della propria lealtà. Nell'operarsi di quel miracolo tutti quelli che avevano protestato perirono. Ne nacque una nuova e generale rivolta del popolo, il quale credeva che quegli uomini fossero rimasti vittime non del giudizio di Dio, ma di un artificio di Mosè. Stremato in

seguito ad un grande disastro o pestilenza, finalmente il popolo fu da Mosè ridotto all'ordine, ma così da preferire di morire piuttosto che di vivere. Perciò più che del ritorno alla concordia, si trattava dello spegnimento della ribellione. E la Scrittura ne dà testimonianza in *Deuteronomio*, XXXI, 21, dove Dio, dopo aver predetto a Mosè che il popolo, dopo la sua morte, si sarebbe allontanato dal culto divino, così continua: «Io infatti conosco la sua indole e le sue odierne macchinazioni, mentre ancora non l'ho condotto alla terra che io giurai». E poco dopo [v. 27] Mosè dice allo stesso popolo: «Infatti io conosco il tuo spirito di ribellione e la tua riottosità. Se mentre io vissi con voi, voi foste ribelli contro Dio, molto di più lo sarete dopo la mia morte». E così in effetti accadde, come è noto.

Questa è l'origine dei grandi mutamenti, dell'eccessiva libertà in ogni campo, del lusso e della pigrizia, che diedero inizio al deterioramento della situazione generale. Più volte sottomessi allo straniero, gli Ebrei arrivarono così a rifiutare completamente la legge divina, a volere per sé un re che fosse un uomo, cosicché il palazzo dello Stato non fosse il Tempio, ma la corte; e tutte le tribù costituissero un complesso nazionale non più in relazione al diritto divino e al pontificato, ma in relazione al re. Ma questa situazione fu a sua volta premessa per nuove sedizioni e dalle sedizioni derivò alla fine la rovina dello Stato intero. I re, infatti, non tollerarono assolutamente la precarietà del loro regno, né l'esistenza di uno Stato nello Stato. I primi che da privati furono eletti re s'accontentarono del grado di dignità a cui erano pervenuti; ma i loro figli, dopo che s'impadronirono del regno per diritto di successione, iniziarono a poco a poco ad introdurre ogni sorta di mutamenti al fine di accentrare nelle proprie mani ogni pubblico diritto, di cui, nella massima parte, erano restati privi per tutto il tempo in cui il diritto che riguardava le leggi non dipendeva da loro, ma dal pontefice, il quale le custodiva nel sacrario del tempio e ne dava l'interpretazione ufficiale per il popolo. In tale condizione i re si trovavano ad essere vincolati alle leggi alla stessa stregua dei sudditi, né legittimamente potevano abrogarle, né stabilirne di nuove che godessero della stessa autorità delle altre. A mantenere i re soggetti alle leggi concorrevano inoltre il diritto dei Leviti, che proibivano sia al re che ai sudditi, in quanto profani, l'amministrazione del culto, e la volontà di una sola persona, di colui cioè che figurava come profeta, dal quale solo dipendeva l'intera sicurezza del loro regno. Gli esempi di ciò abbondavano: avevano visto infatti, i re, con quanta libertà Samuele impartiva a Saul ogni tipo di ordine e con quanta facilità, a causa di un solo peccato del re, il profeta fu in grado di trasferire a Davide il diritto di regnare.

Per questi motivi i re si trovarono di fronte ad uno Stato nello Stato e il loro potere non era sicuro. Appunto per rimuovere questi ostacoli,

i re concessero che si dedicassero altri templi agli dèi, eliminando così la necessità di consultare i Leviti. Per avere poi dei profeti da opporre ai veri profeti, essi cercarono diverse persone che profetassero in nome di Dio. Ma non poterono venire a capo di ogni loro tentativo, perché i profeti, pronti a tutto, aspettavano il momento loro opportuno, cioè quello in cui il nuovo successore entrava in carica, approfittando del fatto che il nuovo potere è sempre precario finché vive il ricordo del re precedente. Allora i profeti, facendo leva sulla loro autorità di derivazione divina, avevano la possibilità di spingere qualche personaggio, ostile al re e famoso per la sua virtù, a prendere le difese del diritto divino e ad entrare in possesso legittimo dello Stato o di una parte di esso. Ma nemmeno i profeti potevano, con questa loro azione, ottenere qualche risultato positivo, perché anche se riuscivano a toglier di mezzo il tiranno, non eliminavano le cause che portano alla tirannia. Perciò la loro azione si risolveva nell'acquisto, a prezzo di molto sangue dei cittadini, di un nuovo tiranno. Senza fine dunque furono le discordie e le guerre civili; sempre le stesse furono le cause che portavano alla violazione del diritto divino, né la loro eliminazione fu possibile se non con la rovina dello Stato intero.

Da quanto ho detto possiamo vedere come sia stata introdotta la religione nella comunità politica ebraica e in che modo lo Stato ebraico avrebbe potuto conservarsi in perpetuo, se la giusta ira del suo legislatore gli avesse permesso di mantenersi nella condizione originaria. Ma poiché ciò non fu possibile, fu fatale che quello Stato alla fine andasse in rovina. Mi sono occupato qui solamente del primo Stato, non del secondo, che fu solo un'ombra del primo. Difatti, quando erano sudditi dei Persiani, gli Ebrei erano vincolati alla legislazione persiana; in seguito, riconquistata la libertà, furono i pontefici ad usurpare il diritto dei capi-tribù e a detenere così un comando assoluto, donde nacque nei sacerdoti una smisurata brama e del regno e del pontificato insieme. Per questi motivi non è stato necessario trattenersi a lungo sul secondo Stato.

Risulterà poi chiaro da quanto diremo in seguito se il primo Stato, nella misura in cui l'abbiamo concepito come durevole, sia da prendersi come modello politico, e se l'imitarlo, nei limiti del possibile, sia cosa pia e lodevole. Ancora qui, come notazione conclusiva, vorrei soltanto sottolineare ciò cui sopra abbiamo già accennato, e cioè che, da quanto è stato mostrato in questo capitolo, si deduce che il diritto divino o diritto di religione nasce da un patto, in mancanza del quale non può esistere che il diritto naturale. Pertanto gli Ebrei non erano vincolati dalla legge religiosa a nessun dovere di pietà nei riguardi di quei popoli che non erano intervenuti in quel patto, ma erano tenuti a tali doveri solo nei confronti degli

appartenenti allo stesso Stato.

a. Due soldati semplici tentarono di trasferire l'autorità imperiale del popolo romano e vi riuscirono (TACITO, *Storie*, I, [25, 2]). (Annotazione XXXV).

1. La massima è in TERENCE, Andria, 77: «ingeniumst omnium / hominum ab labore proclive ad lubidinem».

2. Dove fu ucciso da una congiura di palazzo.

3. «Che Dio ha detto» (Concordata ecc.).

b. In questo passo 〈dei Numeri〉 si racconta che due uomini 〈i cui nomi sono citati in XI, 28 [= 27]〉 furono accusati di aver formulato profezie nell'accampamento; 〈Mosè ne fu tosto informato〉 e Giosuè chiese che fossero arrestati. Sarebbe stato impossibile fare questa richiesta 〈e informare al più presto Mosè sulla cosa come se si trattasse di un'azione criminosa〉, se fosse stato lecito a chiunque dare al popolo i divini responsi senza l'autorizzazione di Mosè. Mosè tuttavia decise di assolvere i rei e rimproverò Giosuè di averlo invitato ad esercitare rigorosamente il diritto regio, che gli era proprio, mentre egli si sentiva tanto stanco di regnare che preferiva la morte al potere monarchico. Questo risulta dai versetti 14 〈e 15〉 dello stesso capitolo. Così infatti risponde a Giosuè: «Perché così t'infiammi per amor mio? Dio volesse che tutto il popolo fosse profeta!»⁴. Cioè: 〈tu vorresti che fossi io solo a regnare; ma io mi augurerei〉 che il diritto di consultare Dio ritornasse al popolo, così che il potere regio fosse nelle mani del popolo 〈e mi lasciassero in pace〉. Giosuè quindi si rendeva conto del diritto e dell'autorità, ma non delle circostanze particolari e pertanto fu rimproverato da Mosè, come Abisai fu rimproverato da Davide, allorché esortò il re a condannare a morte Simi certamente colpevole di 〈lesa〉 maestà (vedi 2° *Samuele*, XIX, 22 e 23). (Annotazione XXXVI).

4. Spinoza qui parafrasa. Il testo dice: «Mi sei tu, dunque, geloso? Oh, fosse profeta tutto il popolo del Signore! Che il signore effonda il suo spirito su di loro!».

c. Le traduzioni, da me esaminate, dei versetti 19 e 23 di questo capitolo non sono esatte, perché questi versetti non attestano che Mosè impartì precetti a Giosuè o che lo istruì, ma solo che lo creò o costituì come capo supremo. Questo significato è frequente nella Scrittura, come in *Esodo*, XVIII, 23; 1° *Samuele*, XIII, 14; *Giosuè*, I, 9; 1° *Samuele*, XXV, 30; ecc.

〈Più gli interpreti si sforzano di rendere alla lettera i versetti 19 e 23 di questo capitolo, meno li rendono intellegibili. Mi convinco perciò sempre di più che solo pochi ne intendono il vero significato, perché la maggior parte degli interpreti immagina che Dio comandi a Mosè, al versetto 19, di istruire Giosuè alla presenza dell'assemblea; al versetto 23 Mosè imporrebbe a Giosuè le mani e lo istruirebbe. Ma gli interpreti non s'accorgono che questo modo di esprimersi è spesso usato dagli Ebrei per indicare che reiezione di un principe è legittima e che il principe viene confermato nella sua carica. Appunto così parla Ietro, consigliando a Mosè di scegliersi dei coadiutori che l'aiutino nel giudicare il popolo, «se tu fai questo» egli dice «allora Dio te lo ordinerà», come a dire che la sua autorità sarà ferma e che egli potrà mantenersi. A questo proposito vedi *Esodo* XVIII, 23; 1° *Samuele*, XIII, 15 e XXV, 30; e soprattutto *Giosuè*, I, 9, dove Dio dice a Giosuè: «Non te l'ho forse comandato? Prendi coraggio e mostrati uomo animoso», quasi a dire: «Non sono forse io colui che ti ha costituito principe? Non aver dunque paura di nulla, perché

io sarò ovunque con te». (Annotazione XXXVII).

5. La Repubblica delle sette Province Unite, di cui l'Olanda era la più importante. Fu costituita nel 1579, sulla base dell'Unione di Utrecht, come risposta alla «sottomissione di Arras» con la quale le regioni cattoliche della parte meridionale dei Paesi Bassi erano ritornate all'obbedienza piegandosi a Filippo II. Le regioni settentrionali, in prevalenza calviniste, riaffermavano in tal modo il loro spirito di indipendenza e la volontà di proseguire la lotta antispagnola sotto la guida di Guglielmo d'Orange (il Taciturno). L'indipendenza della Repubblica verrà definitivamente riconosciuta con la fine della guerra dei Trent'Anni. La forma di governo che al principio del Seicento, ed oltre, reggeva l'unione delle Province era espressione della preminenza sociale e della volontà di autonomia dell'oli garchia borghese-mercantile delle maggiori città. Il potere legislativo, ese cutivo e giudiziario era in sostanza detenuto dalle magistrature municipali sulle quali aveva influenza decisiva il Consiglio dei notabili locali (*vroedschap*); le magistrature municipali nominavano e controllavano i membri dell'Assemblea o Stato provinciale; a loro volta i sette Stati provinciali traevano dal proprio seno i deputati agli Stati generali che rappresentavano l'Unione di fronte agli altri paesi. Particolare rilievo nella vita pubblica delle Province Unite avevano in campo civile il Gran Pensionario d'Olanda (presidente dell'assemblea e guarda-sigilli) e in campo militare lo statolder d'Olanda che era anche capitano generale e ammiraglio dell'Unione.

d. Il cosiddetto Grande Sanhedrin (o grande concilio) è dai rabbini immaginato come fondato da Mosè. E non solo dai rabbini, ma anche da moltissimi cristiani, i quali cadono così nella stessa ingenuità dei rabbini. È ben vero che Mosè si scelse settanta coadiutori, i quali con lui si prendessero cura dello Stato, perché da solo egli non era in grado di sostenere il peso di tutta l'amministrazione; tuttavia Mosè non emanò mai una legge sulla costituzione di un consiglio di settanta membri, anzi ordinò che ciascuna tribù, nelle città che Dio le aveva concesso, costituisse dei giudici con l'incarico di risolvere le controversie, secondo le leggi da lui stesso prescritte, (e di punire i trasgressori di esse). Qualora gli stessi giudici avessero avuto qualche incertezza in materia di diritto, era loro dovere rivolgersi al sommo pontefice (che, naturalmente, era il sommo interprete delle leggi) o a quel giudice cui si trovassero ad essere subordinati (a quest'ultimo infatti spettava il diritto di consultare il pontefice), per poter dirimere la questione secondo la spiegazione che il pontefice avesse dato del quesito. Nel caso in cui il giudice subordinato (cioè l'inferiore) avesse sostenuto di non essere tenuto a sentenziare secondo il pensiero del pontefice, sia che tale pensiero gli fosse comunicato dal pontefice stesso, sia che gli fosse comunicato dall'autorità sovrana da cui il giudice dipendeva, quel giudice veniva condannato a morte e la condanna veniva pronunciata dal giudice supremo in carica al momento in cui il giudice subordinato era entrato nelle sue funzioni (vedi *Deuteronomio*, XVII, 9). Ora, la carica di giudice supremo fu dapprima tenuta da Giosuè, in quanto egli fu comandante supremo di tutto il popolo d'Israele; in seguito alla divisione del territorio essa passò al capo-tribù, in quanto quest'ultimo aveva il diritto di consultare il pontefice sulle questioni riguardanti la propria tribù, di dichiarare la guerra e di concludere la pace, di fortificare le città, di costituire i giudici (in quelle città che fossero a lui direttamente sottoposte), ecc. In seguito la carica di giudice supremo fu tenuta dal re, al quale le tribù, tutte o parte di esse, avevano trasferito il loro diritto. A conferma di ciò potrei produrre molte testimonianze tratte dalle storie sacre; ma tra le molte potrà bastare questa che citerò e che mi sembra la più importante. Quando il profeta silonita elesse re Geroboamo, gli affidò con ciò stesso il diritto di consultare il pontefice e di costituire i giudici. Oltre a ciò Geroboamo detenne nei riguardi delle dieci tribù tutt'intera

quella somma di diritti che Roboamo manteneva solo nei confronti di due tribù. Pertanto Geroboamo era in grado di costituire nella propria reggia il consiglio supremo del suo regno con lo stesso diritto con cui Giosafat lo aveva costituito a Gerusalemme (vedi 2° *Paralipomeni*, XIX, 8 sgg.). È infatti fuori dubbio che, per quanto atteneva al mandato divino, Geroboamo era un re vero e proprio; di conseguenza i suoi sudditi non erano obbligati, secondo la legge di Mosè, a presentarsi, come davanti a un giudice, davanti a Roboamo, di cui non erano sudditi, tanto meno potevano presentarsi al tribunale di Gerusalemme, costituito da Roboamo ed a lui subordinato. Il numero dei supremi consessi, quindi, variò col variare delle divisioni interne dello Stato ebraico (e quei consessi furono differenti e indipendenti l'uno dall'altro). Ma chi non tien conto della varietà in cui storicamente si presenta lo Stato ebraico e confonde in un sol tipo le diverse forme costituzionali (come se si trattasse di una sola e medesima cosa), si invischia in difficoltà di ogni genere. (Annotazione XXXVIII).

6. Così secondo il testo posseduto da Spinoza (ed. J. Lipsius, rec. Grunter – Antwerp 1607). Gli editori moderni leggono *montis* e non *gentis*, quindi: «per la natura del monte» (di Gerusalemme).

7. 2° *Re*, XXI, 7; 2° *Paralipomeni*, XXXIII, 7.

8. La Bibbia Concordata, però, traduce: «E li contaminai con le loro offerte, quando facevano passare per il fuoco ogni primogenito, per desolarli: affinché conoscessero che io sono il Signore» e commenta: «Dio li introdusse nel paese promesso, ma permise che abbracciassero gli usi idolatrici dei Cananei, fra i quali i sacrifici dei primogeniti, per loro salutare castigo».

CAPITOLO XVIII

DEDUZIONE DI ALCUNE MASSIME POLITICHE DALL'ORGANIZZAZIONE DELLO STATO EBRAICO E DALLA SUA STORIA

Sebbene lo Stato ebraico, nella forma in cui nel capitolo precedente l'abbiamo delineato, avesse la possibilità di mantenersi in perpetuo, tuttavia al giorno d'oggi nessuno potrebbe assumerlo come modello di una comunità politica. Né ciò sarebbe ragionevole; perché, se si volesse trasferire a Dio il proprio diritto naturale, tale trasferimento dovrebbe essere esplicitamente pattuito con Dio (cosa che fecero gli Ebrei) e pertanto si richiederebbe per tale operazione non solo la volontà di quelli che intendono trasferire il loro diritto, ma anche la volontà di Dio, al quale tale diritto si dovrebbe trasferire. Ma Dio ha rivelato per mezzo degli apostoli che il suo patto non va più scritto con l'inchiostro e su tavole di pietra, ma nei cuori e per mezzo dello Spirito di Dio. Inoltre un tale tipo di Stato potrebbe forse essere utile solo a coloro che intendono vivere isolati, senza contatti con gli altri, e chiudersi nei propri confini, segregandosi dal resto del mondo; ma non s'adatta affatto a chi ha necessità di mantenere i rapporti con le altre genti. Pertanto la forma dello Stato teocratico può risultare utile solo a pochi.

Ma per quanto tale Stato non meriti di essere preso a modello in ogni suo aspetto, esso presenta tuttavia alcuni caratteri per lo meno degni di nota e forse tali che il prenderli ad esempio sarebbe molto ragionevole. Poiché, però, non è mia intenzione, come ho già avvertito, trattare dichiaratamente il problema della costituzione politica, tralascerò molti altri aspetti di quel tipo di Stato e noterò qui solo quelli che servono al mio scopo. E cioè: non è in contrasto col regno di Dio reiezione di una autorità sovrana nelle cui mani risieda il supremo diritto del potere. Infatti, una volta trasferito a Dio il proprio diritto, gli Ebrei affidarono il supremo diritto del potere a Mosè, il quale detenne così da solo l'autorità (in nome di Dio) di stabilire e di abrogare le leggi, di eleggere i ministri della religione, di giudicare, di istruire il popolo e di punirlo, e infine di imporre a tutti qualsiasi ordine, senza riserva alcuna. In secondo luogo va notato che, sebbene i ministri della religione fossero interpreti delle leggi, essi non avevano tuttavia il potere di giudicare i cittadini, né quello di lanciare la scomunica contro qualcuno. Questo era riservato ai soli giudici e ai principi eletti tra il popolo (vedi *Giosuè*, VI, 26; *Giudici*, XXI, 18; 1°

Samuele, XIV, 24). Oltre a ciò, se si considerano le vicende storiche del popolo ebraico, si troveranno altri fatti degni di nota e cioè:

1) Non esistettero sette in campo religioso, se non dopo che i pontefici, al tempo del secondo Stato, ebbero l'autorità di emanare decreti e di trattare gli affari politici e dopo che, per assicurarsi un perpetuo possesso di tale autorità, usurparono il diritto del capo-tribù e, alla fine, pretesero l'appellativo di re. Il nesso tra le due cose è facilmente comprensibile. Nel primo Stato nessun decreto poteva intitolarsi col nome del pontefice, perché i pontefici non avevano alcun diritto di emettere decreti, ma solo quello di presentare i responsi di Dio dietro richiesta dei principi e delle assemblee. Essi, dunque, non potevano in alcun modo aspirare a promulgare decreti che fossero in contrasto con la tradizione, e non poteva non esser loro desiderio amministrare e difendere la tradizione ricevuta, perché proprio sulla conservazione incorrotta delle leggi riposava la garanzia di una sicura salvaguardia della loro libertà nei confronti dei principi loro ostili. Ma dopo aver conquistato il potere di amministrare gli affari politici e dopo aver aggiunto al pontificato il diritto del capo-tribù, ogni sacerdote cominciò a perseguire la gloria personale, sia nel campo religioso, sia negli altri campi, intervenendo in ognuno di questi con il peso determinante dell'autorità pontificale, emettendo continuamente decreti innovatori circa le cerimonie di rito, circa la fede e tutto il resto, e pretendendo che tali decreti non fossero meno sacri o meno autorevoli delle leggi di Mosè. Ne derivarono la degenerazione della religione in funesta superstizione e la corruzione del vero spirito delle leggi e della loro interpretazione.

S'aggiunga che nei primi tempi della ricostituzione dello Stato, nella ricerca dei mezzi per giungere al potere, i sacerdoti favorivano in tutto la plebe, per rendersela amica, ne approvavano ogni comportamento anche se contrario alla religione e accomodavano la Scrittura in modo da scusare i pessimi costumi del popolo. Di questo rende testimonianza Malachia con parole solenni. Infatti, dopo aver rimproverato i sacerdoti del suo tempo chi amandoli dispregiatori del nome di Dio, così continua nella sua invettiva: «Le labbra del pontefice custodiscono la scienza e dalla sua bocca si ricerca la legge, perché egli è l'inviato di Dio. Ma voi vi siete allontanati dalla via e avete fatto in modo che la legge fosse a molti di inciampo, avete corrotto il patto di Levi; dice il Dio degli eserciti» [*Malachia*, II, 7, 8]. E con lo stesso tenore continua accusandoli di interpretare a loro piacere le leggi e di non fare alcun conto di Dio, ma di preoccuparsi solo delle loro persone. Senonché i pontefici non riuscirono ad agire con tanta precauzione sì da sfuggire all'osservazione degli uomini più attenti¹, i quali, notato che quel comportamento si faceva sempre più audace, sostennero la legittimità delle sole leggi che erano state scritte

e la necessità di non mantenere in vigore quei decreti che i Farisei (setta che, come afferma Flavio Giuseppe² nelle *Antichità*, era costituita in massima parte dalla massa del volgo) chiamavano, nella loro ingenuità, tradizioni dei padri. Comunque sia stato, è fuori di ogni dubbio che l'adulatrice compiacenza dei pontefici, la corruzione della religione e delle leggi e l'incredibile accrescersi in numero delle leggi stesse offrirono grandi e frequentissime occasioni alle dispute ed alle contese, fino a rendere impossibile la loro composizione. Quando infatti gli uomini scendono a contesa spinti dall'ardore dello zelo superstizioso e appoggiati dalle autorità, sia dall'una che dall'altra parte, diventa impossibile la loro pacificazione e inevitabile la divisione in sette.

2) È degno di nota che i profeti, semplici privati, con la libertà loro concessa di ammonire, di inveire e di condannare, irritarono gli uomini, più che correggerli; tuttavia, ripresi o puniti dai re, cedevano senza grande resistenza. Essi furono spesso insopportabili anche ai re più devoti a causa dell'autorità loro riconosciuta di giudicare circa la correttezza o l'empietà di ciascuna azione, e di biasimare persino i re per qualche affare pubblico o privato condotto in modo non conforme alle loro vedute. Il re Asa, che per testimonianza della Scrittura esercitò devotamente il potere, condannò alla macina Anani (vedi 2° *Paralipomeni*, XVI[10]) perché questi aveva audacemente osato rimproverarlo e condannarlo per il patto stretto con il re di Aramea. Che la religione abbia ricevuto più danno che giovamento dalla libertà dei profeti, è dimostrato, oltre che da questo, anche da altri esempi che si trovano nella Scrittura. E taccio delle grandi guerre civili originate anch'esse dalla stessa causa, cioè da questa prerogativa, così gravida di conseguenze, riservata ai profeti.

3) È inoltre degno di nota che il popolo, finché detenne la sovranità, non conobbe che una sola guerra civile, guerra che, comunque, si concluse in una completa pacificazione³. In quell'occasione i vincitori ebbero tanta compassione dei vinti, che s'adoperarono con ogni mezzo per restituirli all'antica loro dignità e potenza. Ma quando il popolo cambiò in monarchico il regime originario dello Stato, senza essere mai stato abituato alla dominazione di un re, le guerre civili si succedettero quasi senza interruzione e le battaglie ingaggiate per quel motivo furono così atroci da non trovare confronti nella storia precedente. In una sola battaglia⁴, infatti (e stentiamo a crederlo), cinquecentomila Israeliti furono uccisi dai Giudei e in un'altra⁵, a loro volta, gli Israeliti uccisero numerosi Giudei (la Scrittura non riferisce il loro numero), ne catturarono anche il re, demolirono in gran parte il muro di Gerusalemme e misero completamente a sacco persino il Tempio (a provare che la loro rabbia non conobbe misura). Carichi di un bottino

razziato ai loro fratelli e sazi di sangue, presi gli ostaggi e lasciato il re nel suo regno ormai quasi interamente devastato, deposero alfine le armi, sentendosi ormai sicuri non della lealtà, ma della debolezza dei Giudei. Tanto è vero che, dopo pochi anni, quando i Giudei ripresero le forze, gli Israeliti attaccarono di nuovo battaglia e in essa di nuovo riuscirono vincitori: trucidarono centoventimila Giudei, ne condussero prigionieri le donne e i figli, in numero di circa duecentomila, e di nuovo fecero un grande bottino⁶.

Sposati da queste e dalle altre battaglie, che troviamo spesso descritte nelle storie sacre, alla fine gli Ebrei divennero preda dello straniero. Se si volessero poi considerare i periodi in cui gli Ebrei ebbero la possibilità di godere di una pace completa, troveremo questa grandissima differenza: prima del periodo monarchico essi trascorsero in concordia, senza guerre esterne o interne, spesso quarantanni e una volta persino ottantanni⁷ (cosa quasi incredibile); dopo l'avvento del regime monarchico, invece, poiché non si trattava più, come prima, di lottare per la libertà e per la pace, ma per la gloria, leggiamo che tutti i re fecero guerre ad eccezione del solo Salomone, la cui virtù, cioè la saggezza, poteva meglio affermarsi in pace che in guerra. S'aggiunga poi la funesta brama del regno, che, nella maggior parte dei casi, insanguinò la strada al trono. E infine si consideri che, fintantoché il popolo fu sovrano, le leggi restarono incorrotte e furono oggetto di costante osservanza.

In effetti, prima del periodo monarchico si levarono solo pochissimi profeti ad ammonire il popolo, mentre dopo reiezione dei re si registrò la contemporanea esistenza di molti profeti. Abdia, per esempio, ne salvò cento dalla morte⁸ e li nascose perché non fossero uccisi con gli altri. Né il popolo, a quanto sappiamo, fu mai ingannato dai falsi profeti, se non dopo l'avvento dei re, cioè di coloro verso cui s'indirizza di solito l'adulazione dei più. E s'aggiunga che il popolo, facile ad esaltarsi o ad avviliti a seconda delle circostanze, in occasione delle disgrazie era facilmente indotto a correggersi, a ritornare all'obbedienza di Dio, a restaurare l'autorità delle leggi e così a sottrarsi ai pericoli di ogni situazione difficile. I re, invece, sempre sorretti da un'alta opinione di sé e incapaci di piegarsi senza sentirsi degradati, restarono ostinatamente legati alla propria colpevole condotta, fino a provocare la suprema rovina della città. Da quanto abbiamo notato possiamo concludere:

1) È dannosissimo sia per la religione, sia per lo Stato affidare ai ministri del culto un qualunque diritto di promulgare decreti o di amministrare gli affari pubblici. Viceversa la situazione generale si mantiene molto più stabile, se l'attività di questi ministri del culto è ristretta entro limiti tali che permettano loro di dare responsi solamente sui quesiti intorno a cui sono interpellati, e di insegnare e

praticare solo quanto è stato comunemente accolto ed è entrato a far parte della tradizione.

2) È pericolosissimo far valere la legge divina nell'ambito riservato alla speculazione razionale e imporre leggi in materia di opinioni, sulle quali si è soliti o si ha la possibilità di discutere. In realtà il considerare criminose le opinioni la cui professione rientra nel diritto inalienabile del singolo è segno della più violenta delle tirannidi. Anzi, quando questo avviene, si impone di solito il dominio incontestato del furore popolare. Così Pilato, per compiacere al fanatismo dei Farisei, ordinò la crocifissione di Cristo, che pur sapeva innocente. Inoltre, per rimuovere i cittadini più ricchi dalle loro cariche, i Farisei cominciarono a sollevare questioni di religione e ad accusare di empietà i Sadducei. Seguendo l'esempio dei Farisei, i peggiori ipocriti, mossi dallo stesso odio e dalla stessa rabbia (fatti passare per devozione alla legge divina), hanno sempre perseguitato le persone più in vista per la loro onestà e più famose per la loro virtù, e perciò più invisibili alla plebe, condannandone pubblicamente le opinioni e suscitando contro di esse la collera brutale delle folle. Non è facile frenare questa proterva licenza che s'ammanta delle sembianze della religiosità, soprattutto se i detentori dell'autorità sovrana hanno permesso che s'introducesse nello Stato una setta che non fosse diretta espressione dell'autorità stessa. In tal caso, infatti, l'autorità sovrana non si trova nella condizione di interprete del diritto divino, ma in quella di partecipe di una setta che ovviamente riconosce come interpreti del diritto divino i propri teorici. Pertanto in materia religiosa l'autorità dei pubblici magistrati non può aver valore agli occhi della plebe, mentre ne ha moltissimo quella dei teologi, alle cui interpretazioni essa crede che anche i principi debbano sottostare. Ad evitare questi mali non si può concepire altro mezzo più sicuro per lo Stato che quello di far consistere il fervore e l'osservanza religiosa esclusivamente nelle opere, cioè a dire nel solo esercizio della carità e della giustizia, lasciando libero ciascuno di giudicare sul resto. Ma di ciò parlerò in seguito più diffusamente.

3) È necessario, tanto per lo Stato quanto per la religione, affidare all'autorità sovrana il diritto di determinare quali azioni siano lecite e quali no. Infatti se questo diritto di giudicare le azioni non potè essere concesso, senza grave pregiudizio sia politico che religioso, agli stessi profeti divinamente ispirati, sarà molto meno da concedersi a privati, che né sanno preannunciare gli eventi futuri, né hanno la capacità di operare miracoli. Ma di ciò tratterò espressamente nel capitolo seguente.

4) Infine, l'introduzione della monarchia significa la rovina per un popolo che non è abituato a vivere sotto il potere regio e che già possiede una costituzione. Il popolo infatti non saprà tollerare un

potere tanto pesante; d'altro lato l'autorità regia non potrà accettare le leggi e i diritti del popolo istituiti da un altro potere più modesto del proprio; tanto meno poi potrà disporsi a salvaguardia di quelle leggi la cui istituzione fu determinata non dagli interessi del re, ma solo da quelli del popolo (o dell'assemblea) che si riteneva legittimo possessore della sovranità. Se si facesse sostenitore delle antiche istituzioni popolari, il re apparirebbe servo, non padrone del popolo. Quando perciò la monarchia è di recente costituzione, lo sforzo del nuovo re sarà quello di istituire nuove leggi, di conformare alla propria utilità la legislazione dello Stato e di ridurre il popolo nella condizione di poter più facilmente conferire che togliere dignità ai re.

Ma il discorso mi obbliga, a questo punto, a ricordare che non meno pericoloso è eliminare il monarca, anche se questo, sotto ogni aspetto, risulti un tiranno. Il popolo, infatti, abituato all'autorità regia e solo da essa frenato, terrà in dispregio e farà oggetto di derisione un'autorità meno rigida e pertanto, dopo avere soppresso un re, sentirà la necessità, come un tempo la sentirono i profeti, di sceglierne, al luogo del primo, un altro; il quale a sua volta, non per sua volontà, ma per la necessità delle cose, diventerà tiranno. Non potrà, infatti, rassegnarsi a vedere le mani dei sudditi insanguinate dal regicidio, e a sentirli vantarsi, quasi fosse stata una nobile impresa, dell'omicidio che essi perpetrarono solo per metter lui stesso di fronte ad un esempio. Se vorrà veramente essere re e non riconoscere nel popolo il giudice dei re e il proprio padrone, se vorrà regnare in sicurezza, sarà costretto a vendicare la morte del predecessore e a sua volta, a proprio vantaggio, a porre davanti agli occhi di tutti un esempio che induca il popolo a non commettere una seconda volta un tale delitto. Ma non gli sarà facile vendicare la morte di un tiranno col sangue dei sudditi, senza al tempo stesso assumersene la difesa, senza approvarne le azioni e senza procedere, di conseguenza, lungo le sue orme. Per questi motivi il popolo è spesso riuscito a cambiare un tiranno, ma non a soppiantare la tirannia o a passare dal regime monarchico ad una forma diversa di regime politico.

Un tragico esempio di tale impossibilità ci è fornito dal popolo inglese che cercò di trovare motivi con cui dare veste legale all'eliminazione del proprio re⁹. Tolto di mezzo il re, tuttavia, non riuscì a mutare la forma di governo, e dopo molto spargimento di sangue si ridusse a proclamare un nuovo monarca con un nome diverso, come se tutta la questione riguardasse il solo titolo! Questo nuovo monarca, a sua volta, per poter mantenere il proprio potere, non aveva altro mezzo che quello di estirpare radicalmente la famiglia del re, ucciderne gli amici o coloro che potevano essere sospettati come tali, far cessare lo stato di pace, tanto propizio alle agitazioni interne, mediante una guerra, affinché la moltitudine, preoccupata ed

assorbita dai nuovi eventi, fosse distolta dal pensiero dell'uccisione del re. Troppo tardi, dunque, il popolo si accorse che, anziché aver salvato la patria, aveva violato il diritto del re legittimo e aveva fatto precipitare le cose in uno stato peggiore di prima. E appena ebbe la possibilità di un ripensamento, subito decise di ritornare al passato, né si diede pace, finché non vide la restaurazione della condizione originaria.

Se poi qualcuno vorrà obiettare, servendosi dell'esempio del popolo romano, che il popolo può facilmente eliminare il tiranno, risponderò che questo esempio conferma la mia tesi. È vero che il popolo romano, per avere nelle proprie mani il diritto di eleggere il re e il suo successore, poteva più facilmente eliminare un tiranno e mutare il regime di governo; ed è vero che, dietro istigazione di uomini faziosi e facinorosi, non aveva ancora appreso ad obbedire ai re (dei sei che aveva avuto, ne aveva uccisi tre); tuttavia con l'abolizione dei re non fece altro che eleggere più tiranni in luogo di uno solo; e questi con guerre esterne ed intestine mantennero sempre il popolo in una condizione miseranda, finché lo Stato assunse di nuovo la forma monarchica (col solo mutamento del nome, come avvenne in Inghilterra).

Altro è il caso delle Province Unite dei Paesi Bassi. Per quel che ne so, esse non conobbero mai re, ma soltanto i conti, ai quali non fu mai trasferito il diritto della sovranità. Infatti, come le stesse Potentissime Province ebbero a dichiarare in una risoluzione pubblicata al tempo del conte di Leicester¹⁰, esse si riservarono sempre l'autorità di richiamare i conti¹¹ al loro dovere e mantennero sempre nelle proprie mani la facoltà di difendere sia questa loro autorità, sia la libertà dei cittadini, di procedere contro gli stessi conti, qualora essi tendessero a trasformare il loro ufficio in tirannide, e di limitarne i poteri all'esecuzione di ciò che le Province avessero concesso ed approvato. Ne segue che il diritto della maestà sovrana fu sempre detenuto dalle Province e appunto tale diritto l'ultimo conte¹² tentò di usurpare. Non si trattò pertanto di una ribellione delle Province contro costui, bensì del ristabilimento di una sovranità originaria, andata ormai quasi perduta.

Tutti questi esempi vengono così a confermare pienamente quanto abbiamo sostenuto, cioè che la forma costituzionale dello Stato va necessariamente mantenuta e che essa non può venir mutata se non col pericolo della rovina totale. Questi sono i rilievi che ho creduto valesse la pena di formulare qui.

1. Cioè dei Sadducei.

2. Giuseppe Flavio non dice mai che i Farisei fossero di estrazione popolare, ma più volte (*Antichità*, XIII, 288, 296, 298; XVIII, 15, 17) afferma che essi traevano la loro potenza dall'appoggio delle masse popolari

3. Cioè la guerra contro la tribù di Beniamino; cfr. *Giudici*, XIX sgg.

4. Nella battaglia tra Abia, re di Giuda, e Geroboamo, re di Israele; cfr. 2° *Paralipomeni*, XII, 17.

5. Nella battaglia tra Ioas, re di Israele, e Amasia, re di Giuda, cfr. 2° *Paralipomeni*, XXV, 22.

6. Nella battaglia tra Facee e Acaz, re di Giuda, cfr. 2° *Paralipomeni*, XXVIII, 6 sgg.

7. *Giudici*, III, 30.

8. 1° *Re*, XVIII, 4.

9. Carlo I Stuart, giustiziato nel 1649 al tempo della prima rivoluzione inglese. Il «nuovo monarca con nome diverso» di cui si dice più sotto è, ovviamente, il Cromwell.

10. Robert Dudley, conte di Leicester (1532/33-1588), uomo di stato inglese e intimo cortigiano della regina Elisabetta. Nel 1585, nel pieno del conflitto tra la Repubblica delle Province Unite e la Spagna di Filippo II, capeggiò una spedizione in aiuto agli insorti che ebbe però, militarmente, esito fallimentare. Al Leicester fu offerta la carica di governatore generale della Repubblica delle Province Unite, carica che tra difficoltà e gravi contrasti con i dirigenti locali mantenne fino all'aprile 1588, allorché – poco prima della morte – lasciò l'Olanda.

11. Col termine *comes* Spinoza si riferisce presumibilmente allo statolder (= luogotenente), titolare del potere militare nelle singole Province, nominato dal rispettivo Stato; mentre il pensionano (di solito un giurista) era il rappresentante della città all'assemblea.

12. L'autore allude probabilmente a Maurizio di Nassau.

CAPITOLO XIX

OGNI DIRITTO NEL CAMPO DEL SACRO È DI COMPETENZA
DELL'AUTORITÀ SOVRANA; LA PRATICA RELIGIOSA ESTERIORE DEVE
ACCORDARSI CON LA PACE CIVILE, SE SI VUOLE VERAMENTE OBBEDIRE A
DIO

Quando, nelle pagine precedenti, ho affermato che ai detentori del potere, e ad essi soli, spetta la giurisdizione in ogni campo e che solo dal loro volere dipende ogni diritto, non ho inteso riferirmi soltanto al diritto civile, ma anche a quello religioso, perché anche di questo essi debbono essere gli interpreti e i garanti.

Intendo svolgere qui alcune considerazioni su questo tema e trattarne espressamente in questo capitolo, perché vedo che molti negano la competenza dell'autorità sovrana all'esercizio di questo diritto (cioè in materia di religione) né vogliono riconoscere come interprete del diritto divino l'autorità politica. S'arrogano quindi l'autorità di accusarla e di diffamarla e persino di escluderla dalla comunità religiosa, come una volta fece Ambrogio con l'imperatore Teodosio¹. Che costoro, con questo loro comportamento, tendano a provocare una rottura nel potere politico ed ad aprirsi la strada verso la conquista di esso, lo vedremo più avanti in questo capitolo; vorrei prima mostrare che la religione acquista forza di diritto solo in base alla volontà di chi detiene legittimamente il potere e che Dio non esercita alcun regno particolare sugli uomini se non attraverso coloro cui è affidato il potere supremo. Inoltre il culto religioso e l'esercizio della pietà devono accordarsi con la pace e con l'utilità della comunità politica e di conseguenza debbono essere determinati esclusivamente dall'autorità sovrana, la quale ne resta così necessariamente anche l'interprete. Parlo qui espressamente dell'esercizio della pietà e del culto esterno della religione, non già della pietà in sé e del culto interiore di Dio, cioè dei mezzi con cui la mente si dispone, nel suo intimo, ad onorare Dio in piena purezza spirituale, poiché la pietà in sé e il culto interiore della divinità appartengono al diritto inalienabile dei singoli (come abbiamo dimostrato alla fine del Capitolo VII).

Che cosa io qui intenda per regno di Dio, penso risulti abbastanza chiaramente dal Capitolo XIV, nel quale ho mostrato che l'adempimento della legge di Dio consiste nella pratica della giustizia e della carità secondo il comando di Dio. Ne segue che il regno di Dio è quello in cui giustizia e carità hanno forza di diritto e di comando. A

tal proposito, che Dio insegni e prescriva il vero culto della giustizia e della carità attraverso il lume naturale o attraverso la rivelazione, non fa, a mio avviso, differenza, perché, una volta che quel culto abbia ottenuto autorità di supremo diritto e rappresenti per gli uomini la legge suprema, non riveste più alcuna importanza il modo con cui esso sia stato rivelato. Se dunque dimostrerò che la giustizia e la carità non possono ricevere forza di diritto e di comando se non dalle leggi dello Stato, sarà facile concluderne (dal momento che le leggi dello Stato sono nelle sole mani dell'autorità sovrana) che la religione assume forza di diritto esclusivamente dalla volontà di chi ha presso di sé il diritto del sommo potere e che Dio non esercita sugli uomini alcuna specifica autorità di re, se non attraverso coloro che detengono il supremo potere.

Ora, che il culto della giustizia e della carità non riceva se non dalle leggi dello Stato la sua forza di diritto, risulta da quanto è stato detto precedentemente. Nel Capitolo XVI abbiamo infatti mostrato che nello stato di natura la ragione non può vantare un diritto superiore a quello di cui dispone l'appetito naturale: sia chi vive seguendo le leggi dell' appetito, sia chi vive seguendo le leggi della ragione, trova solo nel proprio potere i limiti del proprio diritto. Per questo motivo ci fu impossibile concepire il peccato nello stato di natura, né potemmo rappresentarci Dio che, come giudice, punisse gli uomini a causa dei loro peccati. Nello stato di natura tutto avviene in conformità con le leggi comuni alla natura in generale e lo stesso accadimento (per dirla con Salomone)² può toccare al giusto e all'empio, al puro e all'impuro, ecc.; la giustizia e la carità non hanno qui modo alcuno d'essere. Come abbiamo mostrato nel Capitolo IV parlando della legge divina, affinché i genuini precetti della ragione, cioè i veri precetti divini, ottenessero pienamente forza di diritto, fu necessario che i singoli rinunciassero al proprio diritto di natura e lo trasferissero o alla collettività o ad un gruppo di persone o ad una sola persona. Solo allora per la prima volta gli uomini poterono formarsi i concetti di giustizia e di ingiustizia, di equità e di iniquità. La giustizia dunque, e in generale ogni precetto genuino della ragione e, per conseguenza, la carità verso il prossimo ricevono forza di diritto e di prescrizione solo dal diritto dello Stato, cioè a dire (secondo ciò che abbiamo dimostrato nello stesso capitolo) solo dalla volontà di coloro che detengono il diritto del supremo comando: e poiché (come già mostrai) il regno di Dio consiste esclusivamente nell'assunzione di valore di legge da parte della giustizia e della carità, cioè della vera religione, se ne conclude, come si voleva, che Dio non esercita sugli uomini la sua autorità se non attraverso coloro che detengono il potere supremo.

E non fa differenza, lo ripeto, che noi concepiamo la religione come

manifestata mediante il lume naturale o mediante quello profetico, perché la dimostrazione ha carattere di universalità, identica restando la religione ed essendo ugualmente rivelata da Dio, sia che la si supponga comunicata agli uomini nell'un modo, sia nell'altro. Così, anche nel caso degli Ebrei, perché la religione rivelata per via profetica avesse presso di loro forza di diritto, fu necessario che i singoli rinunciassero prima al loro diritto naturale e stabilissero di comune accordo di obbedire solo a quegli ordini che venissero loro rivelati profeticamente da Dio. Lo stesso accade, come abbiamo già mostrato, nello Stato democratico in cui tutti i componenti della comunità deliberano di comune accordo di vivere seguendo i precetti della ragione. E se gli Ebrei, a differenza di quanto avviene nello Stato democratico, trasferirono in Dio il loro diritto, questo in realtà ebbe portata più teorica che pratica, perché in effetti (come sopra abbiamo visto) essi detennero senza riserve nelle proprie mani la sovranità, finché non la trasferirono alla persona di Mosè, il quale a sua volta restò re sotto ogni aspetto, mentre Dio regnò sugli Ebrei solo attraverso la sua mediazione. Sempre per la stessa ragione (cioè per il fatto che la religione riceve forza di diritto esclusivamente dalle leggi dello Stato), Mosè non ebbe la possibilità di punire in alcun modo coloro che, prima della conclusione del patto e di conseguenza in una condizione di piena libertà, violarono il sabbato (vedi *Esodo*, XVI, 27); gli fu invece possibile dopò la conclusione del patto (vedi *Numeri*, XV, 36), cioè dopo la rinuncia dei singoli al proprio diritto naturale, quando l'osservanza del sabbato ricevette forza di prescrizione dalle leggi dello Stato.

Dipende infine dalla stessa ragione il fatto che la religione rivelata abbia perduto ogni forza di diritto al momento della distruzione dello Stato ebraico, giacché, fuori da ogni dubbio, il regno di Dio e il diritto divino vennero a cessare nello stesso momento in cui gli Ebrei trasferirono il proprio diritto al re di Babilonia. In effetti quel trasferimento significò l'annullamento di quel patto in ottemperanza al quale s'erano impegnati ad obbedire a tutto ciò che Dio avesse detto, e sul quale si fondava il suo regno. Né era loro possibile rispettare ancora quel patto, perché da quel momento cessavano dall'avere il diritto di disporre di se stessi (come quando erano nel deserto o nella loro patria), e si sottomettevano al potere del re di Babilonia al quale erano obbligati ad obbedire in tutto (come abbiamo mostrato nel Capitolo XVI). Questo è loro ricordato anche da *Geremia*, XXIX, 7 in forma molto esplicita. «Provvedete — egli dice — alla pace della nazione alla quale vi condussi come prigionieri; infatti nella sua incolumità sarà la vostra incolumità». Essi però non potevano provvedere all'incolumità di quella nazione in qualità di amministratori di uno Stato (che cosa erano, infatti, se non dei

prigionieri?), ma solo in qualità di schiavi, obbedendo cioè ad ogni imposizione per non essere ribelli, sottomettendosi alle istituzioni ed alle leggi di quello Stato, per quanto del tutto diverse esse fossero da quelle cui erano avvezzi in patria, ecc. Da tutte queste considerazioni segue evidentissima la conclusione che presso gli Ebrei la religione ha ricevuto esclusivamente dalle leggi dello Stato la sua forza di diritto e che pertanto, con la distruzione dello Stato, non potè più essere considerata come prescrizione di uno Stato particolare, ma solo come insegnamento universale della ragione. E dico *ragione* perché la religione universale non era stata ancora, a quell'epoca, comunicata agli uomini mediante la rivelazione.

Concludiamo dunque in generale che la religione, rivelata per mezzo del lume naturale o per mezzo del lume profetico, riceve forza di prescrizione esclusivamente dalla volontà di chi detiene il diritto del supremo potere e che Dio non esercita alcun regno particolare sugli uomini, se non attraverso coloro nelle cui mani è quel potere. La stessa conclusione si trae anche, ed ancor più chiaramente, da quanto è stato detto nel Capitolo IV, ove mostrammo che tutti i decreti di Dio implicano eterna verità e necessità e che non è dato concepire Dio come un capo o come un legislatore che dia le leggi agli uomini. I precetti divini pertanto, siano essi rivelati mediante il lume naturale o mediante quello profetico, non ricevono direttamente da Dio la forza di prescrizione, ma necessariamente da coloro o per mezzo di coloro che detengono il diritto del potere supremo e della promulgazione dei decreti. Senza la loro mediazione non è possibile concepire che Dio regni sugli uomini e regga le azioni umane secondo giustizia ed equità. Una prova di questa verità ci è fornita dall'esperienza stessa. Difatti non si trova traccia di divina giustizia se non là dove regnano i giusti; in caso diverso (per usare ancora le parole di Salomone) nella stessa sorte possono incorrere il giusto e l'ingiusto, il puro e l'impuro. E fu proprio questa la cagione per cui si dubitò della provvidenza divina da parte di molti che credettero che Dio esercitasse direttamente la sua autorità sugli uomini e regolasse tutta la realtà naturale in vista della loro utilità. Poiché dunque tanto la ragione quanto l'esperienza confermano che il diritto divino dipende esclusivamente dalla volontà dell'autorità sovrana, se ne conclude che la stessa autorità sovrana ne è pure l'interprete. In che modo lo sia, lo vedremo in seguito. Ora è il momento di dimostrare che un'autentica volontà di obbedire a Dio esige che il culto esterno della religione ed ogni esercizio di pietà vengano accordati all'esigenza di pace e di conservazione della comunità politica. Dimostrato ciò, sarà facile capire in che senso l'autorità sovrana sia l'interprete della religione e della pratica religiosa.

L'amor di patria è certamente l'espressione più alta di devozione che

si possa dare. Nessun bene infatti può sussistere, se si distrugge lo Stato; ogni valore sarà esposto al pericolo e, nel terrore generale, ogni azione sarà determinata dall'ira e dall'empietà. Perciò la pietà verso il prossimo, qualora ne derivi il danno del complesso della comunità politica, si trasforma in empietà e, viceversa, qualunque azione intesa alla conservazione della comunità politica non può non essere considerata conforme alla pietà anche se è stata empicamente commessa ai danni del prossimo. Per esempio, è conforme a pietà che io dia anche il mio mantello a chi mi assale per rubarmi la tunica; ma se ciò è giudicato dannoso ai fini della salvezza della comunità, sarà conforme a pietà portare il ladro davanti al tribunale anche se per questo egli incorrerà nella pena capitale. La gloria di Manlio Torquato³ è appunto dovuta alla maggior considerazione che, rispetto all'amore per il figlio, ebbe presso di lui la salvezza del popolo. La salvezza del popolo viene così ad essere la legge suprema alla quale vanno commisurate tutte le altre leggi umane e divine.

Ora, è esclusivo compito dell'autorità sovrana il determinare che cosa sia necessario alla salvezza dell'intero popolo ed alla sicurezza dello Stato e l'imporre ciò che essa abbia giudicato necessario. Ne segue dunque che è compito di essa sola anche il determinare il modo in cui il singolo debba esprimere i suoi sentimenti di pietà per il prossimo, cioè il modo in cui ciascuno sia tenuto all'obbedienza verso Dio.

Si comprende ora per qual motivo l'autorità sovrana sia interprete della religione e si comprende anche che nessuno può genuinamente prestare obbedienza a Dio se non adegua la pratica della pietà, alla quale ciascuno è vincolato, all'utile della comunità politica. A tale adeguamento consegue la completa obbedienza ad ogni ordine dell'autorità sovrana. E infatti, poiché per volontà divina noi siamo obbligati a praticare la nostra pietà verso tutti, nessuno escluso, e a non recar danno a nessuno, ne segue che a nessuno è permesso portare vantaggio ad un individuo danneggiandone un altro: ancor meno se si tratta del danno dell'intera comunità. È dunque impossibile praticare verso il prossimo la pietà in conformità col comando di Dio, senza adeguare la religione e la pratica della pietà all'utile della comunità. E poiché nessuno, in qualità di privato cittadino, può conoscere l'utile della comunità politica se non desumendolo dai decreti dell'autorità sovrana, alla quale sola spetta il compito della pubblica amministrazione, nessuno potrà veramente esercitare la pietà ed obbedire alla legge divina, senza obbedire a tutti i decreti dell'autorità sovrana. Anche la pratica lo conferma. Infatti» non è permesso a nessun suddito aiutare quel cittadino o quello straniero, privato o investito di un qualche potere, che l'autorità sovrana abbia giudicato colpevole di delitto capitale o abbia dichiarato nemico dello Stato.

Così anche gli Ebrei, nonostante fosse stato loro prescritto che ciascuno amasse il proprio amico come se stesso (vedi *Levitico*, XIX, 17 e 18), erano tuttavia tenuti a denunciare al giudice chi avesse commesso un'azione contraria alla prescrizione della legge (vedi *Levitico*, V, 1; *Deuteronomio*, XIII, 7, 8 e 9) e ad ucciderlo qualora fosse stato giudicato reo di delitto capitale (vedi *Deuteronomio*, XVII, 7). Inoltre, perché potessero conservare la libertà che s'erano conquistata e mantenere un assoluto dominio sulle terre che avevano occupato, fu loro necessario (come mostrammo nel Capitolo XVII) adattare la religione esclusivamente alle esigenze del loro Stato e separarsi nettamente dal resto dei popoli. E perciò fu loro detto: «Ama il prossimo tuo e odia il tuo nemico» (vedi *Matteo*, V, 43). Però, dopo la distruzione del loro Stato e durante la cattività babilonese, Geremia li esortò ad adoperarsi per garantire l'incolumità (anche) di quella nazione nella quale erano stati condotti prigionieri; quando Cristo capì che essi sarebbero andati dispersi per tutta la terra, raccomandò loro di esercitare la pietà nei confronti di tutti indistintamente. Tutto ciò dimostra con la massima evidenza che la religione fu sempre fatta corrispondere all'utile della comunità politica. E a chi mi domandasse in base a quale diritto, allora, i discepoli di Cristo, essendo nella condizione di privati, potevano predicare la loro religione, risponderai che essi avevano il diritto di farlo in virtù del potere che da Cristo ottennero contro gli spiriti impuri (vedi *Matteo*, X, 1). Ho infatti espressamente ricordato sopra (alla fine del Capitolo XVI) che tutti sono tenuti a mantenersi leali anche nei confronti di un tiranno, eccetto colui a cui Dio promise, attraverso una rivelazione sicura, un particolare aiuto contro il tiranno stesso. Perciò nessuno può prendere esempio dai discepoli di Cristo, qualora non possenga anche il potere di operare miracoli. La particolare posizione dei discepoli di Cristo risulta inoltre evidente dal fatto che Cristo disse appunto a loro che non temessero quelli che uccidono il corpo (vedi *Matteo*, X, 28). Se questa esortazione fosse stata rivolta a tutti indistintamente, risulterebbe vana la costituzione di uno Stato ed empio quel detto di Salomone (vedi *Proverbi*, XXIV, 21): «Figlio mio, temi Dio e il re». Ma questo è molto lontano dall'essere vero. Sarà dunque necessario ammettere che l'autorità concessa da Cristo ai discepoli fu concessa solamente ad essi ed in modo particolare; è impossibile quindi, generalizzando tale situazione, trarne esempio per altri.

Del resto non vedo perché dovrei trattenermi sulle argomentazioni dei miei avversari, argomentazioni tendenti a separare il diritto sacro da quello civile e ad assegnare l'uno alla potestà della chiesa universale, l'altro a quella dell'autorità politica sovrana. Tali argomentazioni sono troppo fragili per meritare una confutazione. Tuttavia non posso non far notare in quale funesto abbaglio essi

incorranano quando, a sostegno di questa opinione (mi si perdoni l'asprezza del termine) sediziosa, prendono l'esempio dal pontefice degli Ebrei nelle cui mani fu un tempo il diritto dell'amministrazione religiosa. Essi dimenticano che i pontefici ricevettero quel diritto da Mosè (che, come sopra mostrammo, fu il solo a detenere il sommo potere) e dallo stesso Mosè avrebbero potuto esserne privati. Fu Mosè ad eleggere non solo Aronne, ma anche il figlio di lui Eleazaro e il nipote Finees ed a conceder loro l'autorità di amministrare il pontificato, autorità che in seguito i pontefici mantennero, conservando tuttavia il carattere di rappresentanti di Mosè, cioè dell'autorità sovrana. Infatti Mosè non elesse, come già abbiamo mostrato, un successore al potere sovrano, ma distribuì tutti i compiti dell'amministrazione dello Stato in modo tale che i successori ebbero il carattere di suoi vicari, incaricati della pubblica amministrazione durante l'assenza (ché tale appariva nella pratica amministrativa la morte) del re. Al tempo del secondo Stato, i pontefici, impossessatisi del diritto del capo-tribù oltre che di quello del pontificato, detennero così senza limitazioni di sorta l'autorità in campo religioso. Il diritto del pontefice fu dunque sempre dipendente dalla decisione dell'autorità sovrana, né i pontefici poterono mantenerlo in modo autonomo, se non quando lo congiunsero a quello del capo-tribù. Inoltre, al tempo dei re, furono sempre questi ultimi ad avere un diritto assoluto in materia religiosa (e ciò risulterà da quanto dirò alla fine del presente capitolo); l'unica limitazione era rappresentata dal divieto di eseguire con le proprie mani gli uffici sacri del tempio, perché tutti coloro che non discendevano da Aronne erano considerati profani.

Nello Stato cristiano, peraltro, tale limitazione non può aver luogo: per gli uffici e riti religiosi non si richiede una particolare genealogia, bensì una particolare santità di costumi, onde neppure coloro che tengono il potere supremo possono esserne esclusi come profani. È quindi fuori di dubbio che l'amministrazione della religione nel nostro tempo sia di esclusiva pertinenza dell'autorità sovrana, dalla quale sola potrà essere garantito o concesso il diritto e il potere di amministrarne il culto, di eleggerne i ministri, di determinare e di stabilire i fondamenti e la dottrina della Chiesa, di giudicare nel campo della morale e della pratica religiosa, di scomunicare o di revocare le scomuniche e infine di provvedere alle necessità dei poveri. Ora, questi principi non solo si dimostrano veri (dimostrazione che abbiamo già dato), ma anche e soprattutto necessari alla conservazione sia della religione stessa, sia della comunità politica. Sono infatti noti a tutti il valore che il popolo attribuisce al diritto e all'autorità in materia religiosa e la stretta obbedienza che esso presta a chi li detiene. Si potrebbe dire che il massimo impero sui cuori è

nelle mani di colui al quale compete questa autorità. Tentare quindi di sottrarla al potere politico significa voler produrre una scissione nello Stato e quindi provocare necessariamente l'insorgere di contese e di discordie implacabili (come un tempo avvenne tra i re e i pontefici ebraici). Arrivo anche ad affermare che chi cerca di togliere all'autorità sovrana quel diritto rivela l'intendimento di aprirsi la strada al potere (come già abbiamo detto), perché, sottrattole tale diritto, l'autorità sovrana non è più in grado di prendere le proprie decisioni circa la pace, la guerra e qualsiasi altro affare, ma è costretta ad attendere il parere di un'altra autorità, per apprendere da essa se quanto ha giudicato politicamente utile sia o no collimante con i principi della religione. La facoltà di prender decisioni in genere cade così sotto la volontà di chi detiene il diritto di giudicare e di decretare che cosa sia conforme o contrario alla religione, che cosa sia lecito o illecito.

Esempi di questo abuso sono frequenti in ogni età e fra i molti ne riferirò uno solo che vale tutti gli altri. Il pontefice romano, poiché ricevette in modo esclusivo quel diritto, cominciò a sottomettere a sé a poco a poco tutti i sovrani, finché raggiunse la supremazia politica. Tutti i tentativi dei sovrani, e soprattutto degli imperatori tedeschi, intesi a sminuire anche di poco l'autorità del pontefice, non approdarono a nulla, anzi, proprio a causa di quei loro sforzi, finirono con l'ingrandire di molto il potere pontificio. Senonché proprio ciò che nessun re riuscì ad ottenere né col ferro né col fuoco, riuscirono ad ottenere gli ecclesiastici con l'efficacia della sola penna!⁴ Anche solo da questo loro successo è facile intendere quanto grande sia la forza e la potenza dell'autorità in materia spirituale e quanto sia indispensabile che i responsabili del potere politico la mantengano nelle proprie mani. E, tenendo conto anche delle considerazioni fatte nel capitolo precedente, osserveremo che non poco contribuisce al progredire stesso della religione e della pratica della pietà il possesso di tale diritto da parte dell'autorità sovrana. Abbiamo visto sopra, infatti, che anche i profeti, sebbene dotati di divine facoltà, tuttavia, nella loro condizione di privati cittadini, con quel loro ammonire, riprendere e biasimare con ogni libertà, più che correggere irritarono, mentre non era difficile ai re piegare i sudditi con richiami e punizioni. Inoltre abbiamo osservato che anche i re, e con essi quasi tutto il popolo, si staccarono molto spesso dalla religione, per non poter essi disporre senza riserve di quel diritto. Il che avvenne, come ognuno sa, anche negli Stati cristiani molto spesso e per lo stesso motivo. A questo punto, può darsi che qualcuno mi obietti: «Chi avrà il diritto di farsi campione del sentimento religioso, se i detentori del potere politico si metteranno sulla via dell'empietà? O dovrebbero essi, anche in tal caso, essere ritenuti interpreti della religione?». A

questa domanda risponderò a mia volta con un'altra domanda: «E se gli ecclesiastici (pur essi uomini e, come privati, intenti solo alla cura dei propri interessi), o altre persone nelle cui mani si vuol riporre il diritto, in materia religiosa, si metteranno sulla via dell'empietà, dovrebbero, anche in tal caso, essere ritenuti interpreti della religione?». In verità se i detentori del potere politico, abbiano o no il diritto in materia di religione, vorranno procedere a proprio piacimento, tutta quanta, la situazione, sacra e profana insieme, rovinerà verso il peggio; ma certamente la rovina sarà più rapida se dei privati cittadini concepiranno il sedizioso disegno di rivendicare a sé il diritto in materia religiosa. Non ottiene perciò alcun risultato positivo chi si ostina a negare quel diritto all'autorità sovrana; al contrario provoca l'accrescersi del male, perché necessariamente suscita la ribellione dei re (come avvenne per i re degli Ebrei ai quali quel diritto non venne concesso incondizionatamente) e conseguentemente trasforma il danno e la rovina della intera comunità politica da incerti e contingenti in sicuri e ineluttabili.

Se consideriamo, dunque, sia la verità della cosa in sé stessa, sia la sicurezza dello Stato, sia infine il vantaggio che ne viene al sentimento religioso, siamo comunque costretti ad ammettere che anche il diritto divino, cioè il diritto in materia religiosa, compete incondizionatamente all'autorità sovrana, la quale ne è interprete e garante. Conseguenza a questa ammissione che ministri della parola di Dio sono coloro i quali indirizzano il popolo al vero sentimento religioso secondo le decisioni dell'autorità sovrana e nella forma in cui essa lo ritenga e lo voglia adeguato all'interesse pubblico.

Resta infine da indicare il motivo per cui negli Stati cristiani esista un continuo contrasto di opinioni circa questo diritto, mentre gli Ebrei, per quanto io sappia, non hanno mai conosciuto controversie in proposito. Potrebbe certo sembrare inconcepibile che su un principio tanto evidente e tanto necessario ci sia sempre stata disputa e che mai l'autorità sovrana abbia potuto mantenere questo diritto senza contrasti, anzi senza grande pericolo di sedizioni e senza danno per la religione. E certamente, se non fosse possibile stabilire una causa sicura di questo stato di cose, facilmente mi convincerei che tutte le osservazioni fatte in questo capitolo sono puramente teoriche, cioè appartenenti a quel genere di speculazioni che non danno luogo a conseguenze di pratica utilità. Ma non è così. La causa di questo stato di cose si manifesta completamente da sé, quando si considerino gli stessi primordi della religione cristiana, cioè come essa fu in principio insegnata non dai sovrani, ma da uomini di privata condizione; come questi, contro la volontà dei detentori del potere politico di cui erano sudditi, mantennero per lungo tempo l'uso di predicare in riunioni private, di istituire ed amministrare le sacre funzioni, di ordinare e

decretare essi soli in ogni campo, senza tenere alcun conto dello Stato.

Quando, trascorsi ormai molti anni, si cominciò ad introdurre quella religione nello Stato, gli ecclesiastici non poterono non insegnarla agli imperatori così come essi l'avevano fissata e perciò fu loro facile ottenere per sé il riconoscimento di dottori e di interpreti della religione e inoltre di pastori della Chiesa e di vicari, per così dire, di Dio. Ad evitare il pericolo che in seguito i re cristiani potessero arrogarsi tale autorità, gli ecclesiastici trovarono l'ottimo rimedio di vietare il matrimonio ai sommi ministri della Chiesa ed al supremo interprete della religione. Si aggiunga poi che il moltiplicarsi dei dogmi e la confusione della religione con la filosofia fecero sì che il supremo interprete della religione fosse anche sommo filosofo e sommo teologo e si dedicasse a copiose quanto inutili speculazioni. Ma questo è possibile solo per uomini di condizione privata, i quali abbiano moltissimo tempo libero a disposizione.

Presso gli Ebrei, invece, le cose andarono ben altrimenti. L'inizio della loro Chiesa coincise con quello dello Stato e Mosè, capo assoluto dello Stato, insegnò al popolo la religione, organizzò i sacri uffici e ne elesse i ministri. Ne risultò una situazione diversa da quella verificatasi nello Stato cristiano: l'autorità del re godette presso il popolo di una incontrastata supremazia e i re dettennero nella sua interezza il diritto in materia religiosa. Abbiamo visto infatti che, dopo la morte di Mosè, sebbene non vi fosse più un capo supremo dello Stato, il diritto di decidere sia in materia religiosa, sia in materia profana, fu tuttavia nelle mani del capo-tribù. Inoltre il popolo, per acquisire gli insegnamenti della religione e della pratica della pietà, non era obbligato a recarsi dal pontefice più che dal giudice supremo (vedi *Deuteronomio*, XVII, 9 e 11). I re, infine, pur non avendo un diritto pari a quello di Mosè, avevano tuttavia il potere decisionale sull'organizzazione di quasi tutte le cerimonie religiose e sull'elezione dei ministri del culto. Tanto è vero che Davide organizzò tutta la costruzione del tempio (vedi 1° *Paralipomeni*, XXVIII, II, 12 sgg.), scelse tra tutti i Leviti ventiquattromila uomini perché cantassero i salmi, seimila perché fra di essi venissero scelti i giudici e i funzionari, quattromila perché fossero guardiani e infine altri quattromila perché sonassero con gli strumenti musicali (vedi *ibid.*, XXIII, 4 e 5). Li divise poi in raggruppamenti (dei quali anche elesse i capi), perché ciascun raggruppamento, a suo tempo, rispettando il turno stabilito, esplicasse le proprie funzioni (*ibid.*, 5). Operò quindi la stessa divisione in raggruppamenti anche per i sacerdoti. Per non essere costretto a passare in rassegna ogni particolare, rimando il lettore al 2° *Paralipomeni*, VIII, 13 in cui è detto: «Il culto di Dio, come Mosè l'aveva istituito, fu amministrato nel tempio secondo il comando di Salomone» e (*ibid.*, 14) «e (Salomone) istituì nei loro uffici i

raggruppamenti dei sacerdoti e dei Leviti, ecc. secondo il comando di Davide, uomo di Dio». Infine al versetto 15 lo storico attesta: «Non deviarono dagli ordini che il re impartì ai sacerdoti e ai Leviti in nessun punto, nemmeno nell'amministrazione del tesoro».

Da tutti questi passi e dalle altre narrazioni riguardanti i re si desume con la massima evidenza che solo dal comando dei re dipendeva il complesso tanto della pratica religiosa quanto dell'amministrazione dei sacri uffici. Ho detto sopra che i re non ebbero un diritto pari a quello di Mosè, il diritto cioè di eleggere il sommo pontefice, di consultare direttamente Dio, di, condannare i profeti attivi ai loro tempi; quest'ultima limitazione però va intesa nel senso che i profeti, in virtù dell'autorità di cui godevano, erano in grado di eleggere un nuovo re e di assolvere il regicida; non già nel senso che ad essi fosse lecito chiamare a giudizio il re, che avesse osato trasgredire la legge, e procedere legalmente contro di lui^a. Pertanto, prescindendo dall'esistenza di un profeta capace di assolvere impunemente il regicida in virtù di una particolare rivelazione, i re avevano un incondizionato diritto in ogni campo, sia religioso che civile. L'autorità sovrana dei nostri tempi, quindi, non avendo di fronte a sé alcun profeta, né essendo legittimamente tenuta a riconoscerne l'esistenza (non è infatti tenuta all'osservanza delle leggi ebraiche), possiede incondizionatamente questo diritto, anche se i suoi rappresentanti non osservano il celibato; e sempre lo riterrà, a condizione che non permetta la moltiplicazione dei dogmi religiosi e la confusione della religione stessa con le conoscenze scientifiche.

1. Dopo la strage di Tessalonica (390 d. C.) il vescovo di Milano Ambrogio fece pervenire a Teodosio una specie di scomunica indiretta, affermando di essere stato ammonito, per mezzo di una visione, a non offrire il sacrificio dell'altare in nome e in presenza di Teodosio.

2. *Ecclesiaste*, IX (vedi nota I, pag. 433).

3. Come narra Livio (VIII, 7), Manlio Torquato condannò a morte il proprio figlio perché, durante una guerra contro i Latini (337 a. C.), affrontò e superò un cavaliere latino, trasgredendo così all'ordine del padre che proibiva di combattere in singoiar tenzone.

4. Si allude all'opera dei promotori della Riforma e in particolare agli scritti di Lutero contro la Curia romana.

^a. A questo proposito va tenuto nel debito conto quanto abbiamo detto nel Capitolo sedicesimo circa il diritto. (Annotazione XXXIX).

CAPITOLO XX

IN UNA LIBERA COMUNITÀ POLITICA CIASCUNO DEVE AVERE LIBERTÀ DI
PENSIERO E DI ESPRESSIONE¹

Se fosse altrettanto facile comandare agli animi quanto alle lingue, ogni sovrano regnerebbe in piena tranquillità e nessuna autorità avrebbe bisogno di ricorrere a mezzi violenti; ciascuno orienterebbe la propria vita secondo le inclinazioni di quelli che comandano e giudicherebbe del vero o del falso, del buono o del cattivo, dell'equo o dell'iniquo uniformandosi esclusivamente alle loro decisioni. Ma, come già abbiamo rilevato all'inizio del Capitolo XVII, ciò non può essere. È impossibile che l'animo di un uomo possa rientrare totalmente sotto la giurisdizione di un altro; nessuno — ripeto — può alienare a favore d'altri il proprio diritto naturale, inteso qui come facoltà di pensare liberamente e di portare il proprio giudizio su qualsiasi argomento; né a tale alienazione può mai essere costretto. Di conseguenza, viene considerato oppressivo quel governo che pretende di opprimere gli animi; e si ritiene che l'autorità sovrana faccia violenza ai sudditi e usurpi i loro diritti quando vuol dettare a ciascuno ciò che dev'essere abbracciato come vero e respinto come falso, e quando vuole stabilire da quali credenze l'animo dei singoli debba essere mosso nella devozione verso Dio: pensieri e sentimenti, questi, che sono patrimonio di ciascuno e a cui nessuno potrebbe rinunciare, anche volendolo.

Riconosco che il giudizio degli uomini può essere influenzato in molteplici e quasi incredibili maniere, a tal punto che una persona, pur non direttamente sottoposta al dominio di un'altra, può tanto passivamente adeguarsi alle opinioni di quest'ultima che non a torto potrebbe, sotto questo riguardo, essere detta in sua balia. Tuttavia, per quanto efficaci possano essere stati gli artifici usati in quest'opera di soggezione, non si giunse mai ad impedire che gli uomini si rendessero conto che ciascuno è in fondo ben dotato di una sua capacità di giudizio e che tanti sono i modi di pensare quanti sono i gusti.

Lo stesso Mosè, che pure si era guadagnato così a fondo l'animo del suo popolo e non con arti e astuzie, ma per divina virtù, quel Mosè che era considerato uomo divino e ispirato da Dio in tutto ciò che diceva e faceva, non poté sfuggire a sospetti e a giudizi sfavorevoli del popolo. Come potranno allora sottrarvisi gli altri monarchi? Ad ogni

modo, se mai uno stato di soggezione degli animi può essere in qualche modo concepito, può esserlo in uno Stato a struttura monarchica, ma per nulla in uno Stato democratico in cui il potere è collegialmente esercitato da tutti o dalla maggioranza del popolo: cosa che del resto non può non risultare evidente a chiunque.

Per quanto dunque sia esteso il diritto di cui gode l'autorità sovrana e per quanto essa sia riconosciuta come l'interprete del potere legittimo e del culto religioso, tale autorità non potrà mai impedire che gli uomini esprimano su questa o quella questione il loro giudizio in base alla disposizione personale e che subiscano l'influenza di questo o di quel sentimento. Invero, l'autorità ha il diritto di considerare come ad essa ostili coloro che non condividono in ogni caso il suo punto di vista, ma ora noi non poniamo tanto la questione del suo diritto quanto quella della condotta più proficua che essa dovrebbe seguire. Ammetto che per suo diritto l'autorità sovrana possa governare in modo perfino dispotico e mandare a morte i cittadini per motivi anche futili: tutti negheranno però che simile condotta sia compatibile con le indicazioni della ragione. Dirò di più: poiché essa non può agire così se non mettendo a grave repentaglio lo Stato intero, possiamo negare che essa abbia senz'altro il potere di realizzare tale condotta e possiamo giungere a negare, infine, che ne abbia incondizionatamente il diritto. Abbiamo mostrato infatti che il diritto delle supreme autorità è in funzione della loro effettiva potenza e quindi trova in essa il suo limite.

Se nessuno può rinunciare alla libertà di pensare e di giudicare secondo il proprio criterio, e se ciascuno per insopprimibile diritto di natura è padrone dei propri pensieri, ne viene che, in una comunità politica, avrà un esito sempre disastroso il tentativo di costringere uomini che hanno diversi e contrastanti pareri a formular giudizi e ad esprimersi in conformità con quanto è stato prescritto dall'autorità sovrana. D'altro canto, gli uomini non sanno tacere: non sanno farlo i più provveduti e prudenti, tanto meno poi la gente comune. Confidare agli altri i propri disegni e le proprie opinioni, quando pur sarebbe necessario tacere, è una sorta di debolezza molto diffusa. Sarà dunque quanto mai oppressivo quel governo che vorrà sopprimere la libertà di esprimere e di esporre esaurientemente il proprio pensiero, mentre darà prova di misura quello che riconosce a chiunque tale libertà. Senza dubbio noi non potremmo negare che l'autorità dei governanti può essere lesa tanto dalle parole quanto dalle azioni, e perciò, se è impossibile strappare tale libertà ai sudditi, sarebbe d'altra parte molto pericoloso accordarla senza nessuna limitazione. Ecco perché ci spetta il compito di indagare fino a che punto la libertà in questione possa e debba essere riconosciuta a ciascuno senza pregiudizio per la pace dello Stato e senza che siano offesi i diritti dell'autorità sovrana.

Indagine questa, che, come avvertii all'inizio del Capitolo XVI, costituisce il mio assunto principale.

Abbiamo in quella sede illustrato i fondamenti della comunità politica: orbene, ne segue con chiarezza palmare che il fine ultimo dell'organizzazione statuale non è quello di dominare gli uomini e neppure di frenarli con la paura o di farli cadere in balia di altri, bensì quello di liberare ciascuno dalla paura, affinché, nei limiti del possibile, possa vivere in sicurezza e cioè serbare nel modo migliore il suo diritto naturale ad esistere e ad agire senza danno suo e di altri. Il fine dello Stato — ripeto — non è quello di trasformare gli uomini da esseri razionali in bestie o automi. Proprio al contrario, è quello di far sì che adempiano alle proprie funzioni sia fisiche che mentali in condizioni di sicurezza, che usino liberamente la loro ragione, e che cessino, d'altra parte, di contendere tra loro con odio, collera, inganni e di comportarsi in modo ingiusto nei loro mutui rapporti. In una parola: il fine dell'organizzazione politica è la libertà.

Abbiamo visto che unico presupposto indispensabile per la formazione di una comunità politica fu questo: che ogni potere di decisione fosse o presso la collettività intera o presso alcuni o presso uno solo. Poiché i giudizi degli uomini, liberamente espressi, sono estremamente vari, poiché ciascun individuo si ritiene il solo a saper tutto, e poiché infine non è possibile che tutti concordino nei pensieri e nelle parole, gli uomini non avrebbero avuto la possibilità di una vita pacifica se ciascuno non avesse rinunciato al diritto di agire in base alla propria privata decisione. Si ebbe dunque questa rinuncia, non già però la rinuncia al diritto di ragionare e di pensare in proprio. Perciò nessuno può operare contro le deliberazioni dell'autorità sovrana senza intaccarne il diritto; ma gli sarà ben lecito avere sentimenti e opinioni propri e di conseguenza esternarli, purché si limiti semplicemente ad esporre e a insegnare sostenendo le proprie tesi con l'argomentazione e non con la frode, l'ira, l'odio e con l'intento di introdurre mutamenti nella cosa pubblica in forza della sua sola volontà.

Poniamo ad esempio che qualcuno metta in luce l'irragionevolezza di una data legge e giudichi perciò che vada abolita: se sottopone le proprie opinioni al giudizio dell'autorità sovrana (alla quale soltanto compete di istituire o abrogare le leggi) e nel frattempo non compie atti contrari a ciò che quella legge prescrive, fa opera meritoria verso la comunità politica e si qualifica come il migliore dei cittadini. Se, al contrario, le sue obiezioni mirano ad accusare il magistrato di ingiustizia e a suscitare contro di lui l'odio del popolo, o se in modo sedizioso si adopera ad annullare quella legge contro la volontà del magistrato, allora è da vedersi in lui un provocatore di disordine e un ribelle.

Ecco dunque a quale condizione ciascuno potrebbe legittimamente esprimere e comunicare agli altri il proprio pensiero senza pregiudizio per il diritto e l'autorità dei massimi poteri legali, e quindi senza turbare la pace nello Stato: riservando a questi ultimi la facoltà di deliberare e legiferare praticamente in ogni campo e non facendo nulla dal canto suo che lo impedisca o lo renda vano, anche se ciò spesso lo pone nella condizione di doversi comportare esteriormente in maniera contraria a quello che egli giudica e apertamente professa come bene. Così agendo, egli non offende la giustizia né i valori etico-religiosi; anzi, così deve agire se vuole dar prova di essere insieme giusto e virtuoso. Infatti, come già mostrammo, la giustizia riposa soltanto sulla deliberazione dell'autorità sovrana e perciò nessuno, che non accolga i suoi decreti e non si uniformali ad essi, può dirsi giusto.

Quanto poi alle esigenze morali e religiose, esse vengono pienamente soddisfatte (per quanto mostrammo nel capitolo precedente) quando siano mantenute la pace e la tranquillità nella comunità politica, il che non potrebbe avvenire se fosse lecito a ciascuno comportarsi a suo capriccio; moralmente colpevole sarebbe dunque prendere di proprio arbitrio iniziative avverse ai decreti dell'autorità sovrana di cui si è sudditi, poiché se ciò fosse consentito a ciascuno ne seguirebbe necessariamente il dissolvimento dell'organizzazione pubblica. Non si fa nulla di contrario ai principi e alle indicazioni della propria ragione, fin tanto che si agisce in conformità con le disposizioni dell'autorità sovrana: non è stato forse per suggerimento della ragione che il diritto di vivere secondo il proprio arbitrio è stato ceduto dai singoli e trasferito in essa? Queste verità possono essere confermate anche richiamandoci alla pratica quotidiana. Nelle assemblee, sia delle autorità più alte che di quelle inferiori, raramente viene stabilito qualcosa in base al consenso unanime di tutti quanti i membri, e tuttavia tutte le decisioni vengono prese in base ad una comune manifestazione di volontà, tanto di quelli che dettero parere favorevole quanto di quelli che lo dettero sfavorevole. Ma ritorno ora al mio assunto.

Tenendo presenti i fondamenti della comunità politica, abbiamo esaminato a quali condizioni ciascuno può fruire della propria libertà di giudizio senza che ne siano compromesse le prerogative dell'autorità sovrana. Da questi stessi principi fondamentali possiamo desumere non meno facilmente quali siano le dottrine che si devono ritenere sediziose in seno alla comunità politica: sono quelle la cui stessa formulazione implica sconfessione del patto con il quale ciascuno ha alienato il diritto di agire in base al suo personale arbitrio. Ad esempio: se un suddito pensa che l'autorità sovrana sia priva di proprio autonomo diritto, o che nessuno sia obbligato a mantenere la propria parola, o che sia conveniente che ciascuno viva obbedendo al

suo capriccio, oppure manifesta altre analoghe opinioni che sono direttamente incompatibili con il suddetto patto, questi dovrà considerarsi sedizioso. Non tanto per le concezioni in sé, ma per le conseguenze pratiche che tali concezioni comportano: nell'atto stesso in cui egli le fa proprie, revoca l'assicurazione data implicitamente o esplicitamente all'autorità sovrana. Perciò le altre dottrine che non comportano effetti tangibili quali la violazione del patto, vendetta, collera, ecc., non sono qualificabili come sediziose, se non forse in una comunità politica in qualche modo corrotta, dove uomini fanatici e avidi di successo, insofferenti verso quanti sono di animo libero e onesto, hanno potuto ottenere tanto prestigio presso la folla che la loro autorità vale più di quella dei massimi poteri legali.

D'altra parte noi non neghiamo che vi siano certe concezioni che, benché sembrino concemere semplicemente i problemi teoretici del vero e del falso, non potrebbero tuttavia essere proposte e divulgate senza un intendimento malizioso: nel Capitolo XV le abbiamo invero già circoscritte entro i limiti consentitali, avendo però cura di mantenere integra la libertà della ragione. Se infine teniamo presente che la fedeltà di ciascuno verso lo Stato, come verso Dio, può essere conosciuta solo dalle opere e quindi dalla benevola disposizione verso il prossimo, non potremo avere il minimo dubbio circa il fatto che l'ottima comunità politica accorda a ciascuno quella libertà di pensiero che (come mostrammo) viene ammessa dalla fede religiosa.

Non posso non riconoscere che talvolta dall'esercizio di tale libertà hanno origine certi inconvenienti: ma quale istituzione vi fu mai, costruita con così perfetta sapienza, da non dar luogo ad inconvenienti? Chi vuole fissare ogni attività nella costrizione della legge, ecciterà le tendenze deteriori piuttosto che frenarle. Tutto ciò che non può essere vietato è senz'altro da concedersi, per quanto spesso ne vengano danni. Quanti mali non nascono dalla lussuria, dall'invidia, dall'avidità, dalla passione del bere e da altri simili vizi? E tuttavia sono tollerati perché non possono essere repressi con la forza delle leggi, per quanto siano autentici vizi. A ben più forte ragione non deve essere soffocata l'esigenza di giudicare liberamente: il che anzitutto è una virtù e, d'altra parte, non può essere impedito. Aggiungasi che non vi sono inconvenienti originati da questa libertà che l'autorità dei magistrati (come verrò ora a mostrare) non sia in grado di evitare; per non dire poi che essa è assolutamente indispensabile allo sviluppo delle scienze e delle arti, le quali sono coltivate con successo soltanto da uomini il cui spirito sia svincolato da impedimenti di sorta.

Ma si ammetta che questa libertà sia oppressa e che gli uomini possano essere fatti oggetto di coercizione così da non osare di profferire parola se non conformemente a ciò che è stabilito dai

sommi poteri: certo non accadrà mai, per questo, che siano anche indotti a pensare soltanto quello che s'accorda con i voleri delle autorità! E sarà inevitabile, allora, che gli uomini quotidianamente pensino in un modo e parlino in un altro, che si venga di conseguenza guastando la lealtà, virtù più di ogni altra necessaria in una comunità politica, che vengano favorite la perfidia e l'esecrabile adulazione. Onde le frodi e lo scadere di tutte le qualità positive. In realtà si è ben lungi da poter creare una situazione tale per cui tutti parlino secondo l'ordine emanato dall'alto. Al contrario, quanto più ci si impegna nel togliere agli uomini la libertà di espressione, tanto più tenacemente essi vi si oppongono. Non certo — s'intende! — gli avidi di lucro, gli adulatori e tutte le persone dall'animo soggetto ai più bassi appetiti che vedono la loro suprema salute nel rimirare il denaro nella cassa e nell'essere ben pasciuti, ma coloro che una buona educazione e l'integrità dei costumi, congiunte alla personale valentia, hanno reso spiritualmente liberi.

La natura degli uomini, nella maggioranza dei casi, è tale che essi mal sopportano che venga giudicato criminoso il professare opinioni nella cui verità credono e che venga loro imputato a delitto ciò che li induce all'amore verso Dio e verso gli uomini; di qui nasce che detestino le leggi, che non arretrino davanti a nessun atto ostile verso i magistrati, e che non ritengano vergognoso, ma anzi nobilissimo, accendere per questo motivo la ribellione e darsi a qualsiasi azione violenta. Una volta riconosciuto che la natura umana è così costituita, ne segue che le leggi istituite per reprimere la professione delle idee concernono non già i cattivi cittadini, ma i buoni, che sono imposte non tanto per tenere a freno i peggiori, ma per esasperare i più degni e che non possono essere mantenute in vigore se non a prezzo di grave pericolo per lo Stato. Aggiungasi che leggi siffatte sono del tutto controproducenti: perché coloro che approvano le opinioni condannate dalle leggi in questione non potranno certo obbedire ad esse; coloro invece che respingono come false quelle opinioni, accolgono le leggi che le condannano alla stregua di un privilegio loro concesso e ne traggono tale motivo di vanto che il magistrato non avrà più la forza di abolirle in seguito, qualora lo volesse.

Alle considerazioni ora svolte vanno aggiunte quelle che abbiamo desunte dalla storia degli Ebrei, nel paragrafo II del Capitolo XVIII. E bisogna ricordare, infine, i molti scismi che sono sorti nell'ambito della Chiesa in massima parte per il fatto che le autorità civili vollero sedare a colpi di decreto le controversie dei dotti. Se infatti gli uomini non fossero eccitati dalla speranza di trarre a sé i magistrati e di ottenerne leggi favorevoli, di trionfare degli avversari con gli applausi del grosso pubblico e di acquistarsi onori, non gareggerebbero con tanta mala fede e il loro animo non sarebbe agitato da tanta furia. Ciò

non lo insegna la ragione soltanto, ma ce lo fa toccar con mano l'esperienza con i suoi casi quotidiani. Leggi di tal natura, leggi cioè che comandano che cosa ciascuno debba credere, e con cui si proibisce di argomentare o a voce o per iscritto contro questa o quella opinione, spesso furono decretate per indulgere, o piuttosto cedere del tutto, alla protervia di coloro che non possono tollerare i liberi ingegni e che, grazie ad una sorta di sinistro prestigio, sanno mutare facilmente in furore la devozione di un popolino facile a farsi sobillare, istigandolo contro coloro di cui vogliono la rovina.

Quanto più conveniente sarebbe contenere le violente passioni del volgo, anziché porre in atto una legislazione incongruente, che proprio i cittadini meglio dotati moralmente e intellettualmente non possono non violare, e ridurre in tal modo lo Stato in condizioni così tristi da non poter sopportare in esso la presenza di uomini di spirito libero! Si potrebbe immaginare per una comunità politica qualcosa di peggio di questo: che gli onesti, per il solo fatto che dissentono e che non sono simulatori, vengano messi al bando come delinquenti? Che cosa — ripeto — è più esiziale di questo: che dei cittadini siano trattati da nemici e messi a morte non perché colpevoli di misfatti, ma perché danno prova di spirito libero? E ancora: che il palco del supplizio, terrore degli scellerati, divenga un sublime proscenio sul quale si offrono esempi ineguagliabili di un virtuoso eroismo che ridonda a vergogna per le autorità dello Stato?

Coloro che non hanno nulla da rimproverarsi non temono la morte come gli scellerati, né supplicano per ottenere la grazia; il loro animo non è angustiato dal rimorso per azioni turpi commesse. Il supplizio per loro, anziché essere infamante, è accolto quasi come un onore e come un destino glorioso, poiché sono convinti di morire per una degna causa e per la libertà. Quale lezione può venir dunque dall'uccisione di tali uomini, uccisione il cui movente i mediocri e i traviati ignorano, gli uomini di animo torbido aborriscono e gli onesti apprezzano? Non se ne può certo trarre che un incitamento o ad imitare le vittime, oppure ad ostentare un servile ossequio.

Perché dunque venga incoraggiata la lealtà, e non l'adulazione e le lusinghe, e perché l'autorità sovrana mantenga ed eserciti il potere nel modo migliore, invece di essere costretta a cedere ai turbolenti, è necessario che sia accordata la libertà di giudicare e che gli uomini siano governati in modo che vivano nella concordia, pur professando apertamente opinioni diverse o opposte. Non è possibile avere dubbi sul fatto che questo sia il modo migliore di governare e quello che presenta minori inconvenienti, dato che si accorda più di qualsiasi altro con la natura degli uomini. In regime democratico infatti (il regime che maggiormente si avvicina allo stato di natura), tutti hanno convenuto di agire — lo abbiamo precedentemente messo in luce — in

base ad una decisione presa in comune: non hanno convenuto però di pensare e ragionare in modo unanime. Vale a dire: poiché gli uomini non hanno né possono avere tutti le stesse opinioni e gli stessi punti di vista, essi stabilirono che acquistasse valore di legge quel progetto intorno al quale si fosse raccolta la massima parte dei consensi, salva la facoltà di abrogare la decisione presa non appena fosse stata scorta una soluzione migliore. Insomma, quanto meno la libertà di giudicare viene consentita, tanto più ci si discosta dalla condizione di natura e di conseguenza si è portati a governare in modo dispotico.

Ricorrerò ora a degli esempi, che sono invero a portata di mano e che non è necessario andare a cercare lontano, perché risulti ancora più chiaro che gli inconvenienti prodotti dall'esercizio di questa libertà possono essere evitati senza provvedimenti eccezionali da chi detiene il potere e che dall'autorità legittimamente esercitata gli uomini possono essere facilmente tratti dal recarsi vicendevolmente danno, anche se dissentono apertamente tra loro.

Valga dunque come esempio la città di Amsterdam, una città che fa esperienza dei frutti di tale libertà con tanto impulso per la sua prosperità, imponendosi all'ammirazione del mondo. Infatti in questa fiorentissima repubblica e illustre città vivono in piena concordia uomini di ogni nazionalità e di ogni confessione religiosa, i quali, se devono collocare il proprio denaro presso qualcuno, si preoccupano soltanto di sapere se costui abbia o no risorse e se sia solito condursi negli affari con correttezza oppure in modo fraudolento. Quanto al resto, la religione e la confessione professate li lasciano indifferenti, poiché, se si dovesse ricorrere al giudice, esse non avrebbero influenza nel far vincere o perdere la causa; né esiste una setta religiosa — per quanto aborrita possa essere — i cui aderenti non possano contare sulla protezione garantita loro dall'autorità dei magistrati, a condizione naturalmente che non danneggino nessuno, che diano a ciascuno ciò che gli spetta e che vivano onestamente.

Si presentava invece una ben diversa situazione, quando, un tempo, la controversia di natura teologica tra Rimostranti e Controrimostranti² coinvolse anche gli ambienti politici e gli Stati delle Province Unite; il conflitto sboccò nello scisma e risultò ampiamente e ripetutamente provato che le leggi istituite in materia religiosa allo scopo di risolvere le controversie, esasperano gli uomini anziché emendarne la condotta, che una minoranza ne approfitta per arrogarsi una libertà d'azione senza limiti, che le scissioni non nascono da un vivo desiderio di ricerca della verità (fonte invece di amabilità e di socievolezza), ma da una violenta brama di dominio.

I veri fautori di dissidi e di scissioni — risulta più chiaro della luce del sole — sono proprio coloro che condannano gli scritti altrui e che istigano sediziosamente contro i loro autori l'insolenza del volgo, non

già gli autori stessi che per 10 più scrivono soltanto per i dotti e fanno appello soltanto ad argomentazioni razionali! Sono dunque essi i veri responsabili dei turbamenti, coloro cioè che in una libera comunità politica vorrebbero abolire quella libertà di giudicare che peraltro non può essere soppressa.

Abbiamo dunque dimostrato:

1) È impossibile togliere agli uomini la libertà di coscienza e di espressione.

2) Questa libertà può essere concessa a ciascuno senza pregiudizio per il diritto e l'autorità di chi detiene il potere, e ciascuno può continuare ad esercitarla senza che quel diritto venga violato, qualora non si prenda l'arbitrio di introdurre nella comunità politica innovazioni che abbiano pretesa di leggi, o di agire contro le leggi vigenti.

3) Il godimento di questa libertà da parte di ciascuno non comporta pericoli per la pace nello Stato; da essa non possono venire inconvenienti che non sia possibile neutralizzare con facilità.

4) La medesima libertà non è incompatibile con il sentimento religioso.

5) Le leggi istituite in riferimento a questioni di carattere speculativo sono totalmente vane e nocive.

6) Infine, non soltanto tale libertà può essere mantenuta senza alcun danno per la pace nella comunità politica, per il sentimento religioso e per le prerogative dell'autorità sovrana, ma addirittura deve essere concessa se si vuole che quella pace, quel sentimento religioso e quelle prerogative possano sussistere.

Infatti là dove, al contrario, ci si sforza di privare gli uomini di questa libertà e si portano in giudizio le opinioni dei dissenzienti (non già la volontà delle persone che sole possono meritare la condanna), ivi si infliggono agli onesti punizioni che dovrebbero valere da ammonimento e che invece appaiono come degli atti di martirio; così si inaspriscono ancor più gli altri e si suscitano sentimenti di compassione, se non di vendetta, assai più che di terrore. I buoni costumi e la lealtà si corrompono, i piaggiatori e i perfidi vengono incoraggiati e gli avversari di chi è stato condannato trionfano, giacché alla loro rabbia si è data via libera e giacché hanno ottenuto che i detentori del potere diventassero zelatori della dottrina di cui essi si ritengono gli interpreti. Procedendo su questa strada, avviene che costoro osino usurpare le prerogative dell'autorità sovrana e spingano la loro impudenza fino a proclamarsi direttamente eletti da Dio: spacciano i loro decreti per decreti divini, mentre quelli dell'autorità sovrana sono semplicemente umani; perciò esigono che questa si inchini ai «decreti divini» (cioè ai propri).

Nessuno può ignorare come tutto ciò sia assolutamente in contrasto

con la sicurezza della comunità politica; ne concludo col dire (come più sopra nel Capitolo XVIII), che se una comunità vuol essere sicura, bisogna che sentimento e culto religiosi siano ristretti alla pratica della giustizia e della carità e che il diritto dell'autorità sovrana, sia nell'ambito del sacro che in quello del profano, riguardi soltanto la condotta esteriore e le azioni dei sudditi; quanto al resto, si lasci facoltà a ciascuno di pensare come crede e di dire ciò che pensa.

Con ciò ho portato a termine la trattazione delle questioni che mi ero proposto con quest'opera. Mi rimane soltanto da avvertire esplicitamente che ben volentieri sottopongo tutto ciò che ho scritto all'esame e al giudizio delle supreme autorità del mio paese. E se esse giudicheranno che qualcuna delle mie affermazioni suona a contrasto con le leggi del nostro Stato o è nociva al pubblico bene, la voglio considerare come non fatta. Sono cosciente di essere uomo e di aver potuto sbagliare: mi sono peraltro assiduamente preoccupato di non cadere in errore e soprattutto di far in modo che tutto ciò che scrivessi fosse in piena armonia con le leggi del paese, con il sentimento religioso e con i buoni costumi.

1. L'espressione è in Tacito, *Storie*, I, I: «... sentire quae velis et quae sentias dicere licet».

2. Spinoza si richiama al conflitto religioso – gravido di implicazioni politiche e sociali – che nei primi decenni del secolo aveva diviso la Chiesa riformata delle Province Unite, contrapponendo l'indirizzo arminiano neocalvinista al calvinismo tradizionale più intransigente rappresentato da F. Gomar. L'arminianismo deriva il nome dal teologo Jakob Harmensen (latinizzato in Arminius), nato a Oudewater nel 1560 e morto nel 1609, professore nell'Università di Leida. Tale indirizzo venne configurandosi, con l'apporto di discepoli di rilievo quali l'Episcopius, come una versione «moderata» del calvinismo adatta ad essere accolta e utilizzata dalla parte più liberale di quei ceti che stavano facendo dell'Olanda la nazione capitalistica per eccellenza del XVII secolo, centro metropolitano di un grande dominio coloniale. Nella stretta ortodossia calvinista Arminio e la sua scuola scorgevano il pericolo che Dio venisse ad assumere il ruolo di autore o responsabile del peccato stesso dell'uomo; perciò, in polemica con Gomar (1565-1641) sostenitore della tesi estrema del *supralapsarismo*, l'arminianismo difendeva il principio della predestinazione condizionata, dipendente cioè dall'uso della grazia fatto dalla creatura: grazia dichiarata indispensabile per la salvezza, ma non irresistibile. Conseguentemente si affermava da parte degli arminiani che la prevaricazione di Adamo, atto libero, non ha distrutto il libero arbitrio dell'uomo. Ma più ancora che nelle puntuali divergenze dottrinali, è nello spirito complessivo della concezione arminiana che dev'essere visto il motivo principale del dissidio. L'arminianismo era favorevole alla tolleranza (onde la taccia di sociniano data al suo fondatore), appariva propenso all'autonomia e superiorità del potere civile di fronte ai settarismi confessionali ed era tendenzialmente avverso al formalismo e alle rigide statuizioni dogmatiche. In esso quindi potevano trovare agevolmente espressione le istanze antiassolutistiche e la mentalità mercantile, aliena da discriminazioni di tipo confessionale, che erano

proprie di una ricca e spregiudicata borghesia in ascesa. Sono le istanze, del resto, che echeggiano chiaramente nel *Tractatus* spinoziano e più apertamente che altrove in questo ultimo capitolo, in cui appare quanto mai significativa l'esaltazione della «fiorentissima» città di Amsterdam nonché l'osservazione — così rivelatrice dei contenuti di classe e delle tendenze di costume a cui si ricollega il pensiero politico di Spinoza — circa l'importanza determinante dell'onestà personale e della situazione patrimoniale del singolo (del *bourgeois*) di contro all'irrilevanza della credenza religiosa professata (cfr. pagg. 728-29). Nel gennaio del 1610 quarantasei pastori di tendenza arminiana sottoscrissero una *Remonstrantia* (onde il nome di Rimostranti) presentata agli Stati provinciali di Olanda e di Frisia, in cui veniva sollecitato tra l'altro l'intervento delle magistrature civili allo scopo di ristabilire la pace religiosa; l'iniziativa provocava l'immediata e aspra reazione dei gomaristi che ebbero perciò l'appellativo di Controrimostranti. Il conflitto entrò nella fase più acuta quando si giunse allo scontro, complicato da differenti posizioni in politica estera, tra lo statolder Maurizio di Nassau (figlio di Guglielmo d'Orange) e il Pensionario d'Olanda Jan van Oldenbameveldt: il primo appoggiato dai ceti popolari più umili, assertore di un programma di accentramento tendenzialmente monarchico e campione dei gomaristi; il secondo di tendenze repubblicane-federative, uomo della borghesia e fautore degli arminiani. La vertenza si concluse con la vittoria dei Controrimostranti nel sinodo di Dordrecht svoltosi tra il 1618 e il 1619 e voluto dagli stessi Controrimostranti e dal Nassau. Si ebbero deposizioni e messe al bando di pastori arminiani e la condanna a morte dell'Oldenbameveldt che era stato precedentemente imprigionato sotto l'accusa di collusione con la Spagna, insieme a Grozio e ad altri esponenti del partito arminiano. Il supplizio del Pensionario, a cui Spinoza allude nelle ultime pagine del Cap. XX, avvenne per decapitazione a L'Aja il 13 maggio 1619. Solo dopo la scomparsa del Nassau (1625) gli arminiani poterono ricostituire le proprie file.

INDICI

INDICE DEI NOMI

A

Abbagnano N., 73.
Abdia, 446, 699.
Abele, 571.
Abia, 698.
Abigail, 420.
Abimelec, 403, 446, 558.
Abdon Piratonita, 558.
Aboab J., 20.
Abraham Ben David, 586.
Abraham Ibn Ezra (Aben Hgezra), 399, 431, 525, 536-539, 547, 554, 577-580.
Abramo, 406, 418, 419, 429, 443, 444, 447, 537, 538, 540, 614.
Acab, 420, 435, 561.
Acaz, 491, 698.
Achitofel, 482.
Adamo, 428, 429, 460, 462, 463, 465, 466, 729.
Agar, 418.
Aggeo, 586.
Alessandro Magno, 388, 507, 580, 666, 668, 681.
Alquí F., 79.
Amalec, 541.
Amasia, 698.
Ambrogio (S.), 704.
Ammiud, 564.
Amos, 424.
Amri, 561.
Anani, 697.
Anania (Sidrac), 421, 434, 671.
Annio (Nanni) da Viterbo, 573.
Antioco Epifane, 661.
Aod, 556, 557.
Apollo, 562.
Appuhn C., 33, 78, 79.
Aram, 435.
Aristandro, 389.
Aristotele, 40, 393, 484, 529, 556, 613.
Arminio (Harmensen J.), 27, 729.

Aronne, [400](#), [495](#), [548](#), [673](#), [675](#), [712](#), [713](#).
Artaserse, [580](#).
Asa, [697](#).
Asaf, [495](#).
Assalonne, [482](#), [564](#).
Atersata, altro nome di *Neemia* (V.), [581](#).
Augusto, imperatore romano, [666](#).
Auzziael Ben Y., [542](#).
Averroè, [556](#).
Azaria (Abdenago), [661](#).

B

Bacone F., [9](#), [13](#), [38](#), [77](#).
Bahrd K. F., [50](#).
Balaam, [405](#), [446](#), [447](#).
Balac, [447](#), [448](#).
Balling P., [31](#), [78](#).
Baltassar, altro nome di *Daniele* (V.), [581](#).
Banfi A., [33](#), [65](#), [66](#), [79](#).
Bani, [547](#).
Baratono A., [80](#).
Barnaba, [594](#).
Barth K., [48](#).
Baruc, [576](#).
Bayle P., [15](#), [62](#).
Bela, [554](#).
Ben Asher, [567](#).
Ben Hayyim Ibn Adonijah, Jacob, [569](#).
Ben Israel, Manasse, [16](#), [17](#), [77](#).
Beniamino, [554](#), [585](#), [679](#), [697](#).
Berté M., [79](#).
Bianca D. O., [78](#).
Biasutti F., [79](#).
Blyenberg (de) G., [30](#), [31](#).
Bomberg D., [569](#).
Booz, [558](#).
Borgia S., [79](#).
Boxel U., [30](#), [31](#).
Brunner E., [48](#).
Bruno G., [9](#), [13](#), [18](#).
Brunschvicg L., [79](#).
Bultmann R., [45](#).
Burgh A., [29](#), [31](#).

Buzi, 576.

C

Caillois R., 78.

Caino, 423, 429, 434, 435, 571.

Calcol, 418.

Caleb, 544.

Calvino G., 22, 46.

Canaan, 537.

Campanella T., 13.

Carlini A., 78.

Carlo I, re d'Inghilterra, 13, 702.

Carlo V, re di Spagna, imperatore del Sacro Romano Impero, 661.

Carlo Lodovico, elettore palatino, 31, 78.

Cartesio R., 9, 38, 73-75, 77, 342, 491.

Casellato S., 78, 381.

Cassirer E., 33.

Cenez, 556.

Chartier E., 79.

Chiereghin F., 79.

Cicerone Marco Tullio, 64, 77, 398.

Ciro, 504, 572, 581.

Clemente Alessandrino, 525.

Cleone, 667.

Colerus J., 15, 32, 78.

Collins A., 50.

Conia, 584.

Coornheert D. V., 27.

Correnti C., 381.

Crapulli G., 79.

Crescas Casdai, 16.

Crippa R., 79.

Cromwell O., 13, 702.

Curzio Rufo, 388, 534, 666, 667, 681.

Cusan Rasataim, 556, 559.

D

Da Costa U., 17.

Daniele, 411, 417, 425, 432, 578, 581, 586, 661.

Darbon A., 80.

Darda, 418.

Dario, 388, 580, 581, 681.

Darwin C., [70](#).
 Dawid Quimchi (Kimkhi), [564](#).
 Davide, [405](#), [421](#), [431](#), [538](#), [540](#), [546](#), [555](#), [557-560](#), [564](#), [591](#), [671](#),
[684](#), [692](#), [717](#).
 De Angelis E., [79](#).
 Delbos V., [33](#), [74](#), [75](#), [80](#).
 Deleuze G., [80](#).
 Deregibus A., [80](#).
 Devizzi A., [381](#).
 De Vries J., [15](#).
 De Vries S., [15](#), [31](#), [78](#), [26](#).
 De Witt C., [10](#), [60](#), [77](#), [380](#).
 De Witt J., [10](#), [12](#), [14](#), [31](#), [43](#), [50](#), [60](#), [77](#), [78](#), [379](#), [380](#).
 Dilthey W., [25](#).
 Dina, [553](#), [534](#), [577](#).
 Di Vona P., [79](#), [80](#).
 Dostoevskij F., [65-67](#).
 Droetto A., [79](#), [381](#).
 Dudley R., [703](#).
 Duff R., [80](#).
 Dufrenne M., [80](#).
 Dujovne L., [80](#).
 Dunin-Borkowski (von) S., [33](#), [80](#).
 Durante G., [79](#).

E

Eckermann J. P., [67](#), [68](#).
 Efraim, [544](#).
 Eglon, [557](#).
 Eleazaro, [661](#), [674](#), [675](#), [712](#).
 Eli, [403](#), [559](#).
 Elia, [425](#), [524](#), [589](#).
 Eliasib, [580](#).
 Elisabetta I, regina d'Inghilterra, [703](#).
 Eliseo, [423](#), [425](#), [499](#).
 Elon Zabulonita, [558](#).
 Eman, [418](#).
 Emanuele I, re del Portogallo, [16](#), [454](#).
 Enea, [667](#).
 Ende (van den) F., [16](#), [25](#), [77](#).
 Enoc, [446](#).
 Enos, [475](#).
 Eolo, [411](#).

Epicuro, [26](#), [39](#), [64](#), [71](#), [72](#).
Episcopius, [729](#).
Eraclito, [39](#).
Erasmus da Rotterdam, [22](#), [23](#), [46](#).
Ered, [554](#).
Ermolao, [667](#).
Esaù, [547](#).
Esdra, [474](#), [483](#), [546-550](#), [552](#), [553](#), [557](#), [570](#), [573](#), [579-586](#).
Ester, [579-581](#).
Euclide, [171](#), [526](#).
Eusebio di Cesarea, [525](#).
Ezechia, [419](#), [550](#), [551](#), [574](#).
Ezechiele, [417](#), [423](#), [424](#), [432](#), [434](#), [446](#), [576](#), [593](#).

F

Fabritius J. L., [32](#).
Facee, [698](#).
Fechner G. T., [39](#).
Ferdinando d'Aragona, re di Spagna, [16](#), [453](#), [454](#).
Fichte J. G., [39](#), [61](#), [62](#).
Filemone, [597](#).
Filippo II, re di Spagna, [679](#), [703](#).
Filippo di Macedonia, [666](#).
Filone di Alessandria, [471](#), [573](#), [574](#), [580](#).
Finees, [712](#).
Fischer K., [74](#), [80](#).
Formaggio D., [79](#).
Francès M., [78](#), [80](#).
Francesco I, re di Francia, [661](#).
Freud S., [39](#), [70](#).
Freudenthal J., [33](#), [80](#).
Friedmann G., [80](#).
Fua, [558](#).

G

Gabaan, [585](#).
Galilei G., [38](#).
Galli G., [80](#).
Gallicet Calveti C., [80](#).
Garulli E., [79](#), [80](#).
Gebhardt C., [33](#), [78](#), [80](#), [250](#), [380](#), [382](#), [557](#).
Gedeone, [419](#), [558](#), [680](#).

Gentile G., [79](#).
 Geremia, [421](#), [423](#), [434](#), [447](#), [474](#), [516](#), [575-577](#), [589](#), [593](#), [600](#), [604](#),
[618](#), [636](#), [711](#).
 Geroboamo, [603](#), [678](#), [698](#).
 Gerolamo (S.), [525](#).
 Gersonide (Levi Ben Gerson), [16](#), [556](#).
 Giacobbe, [431](#), [473](#), [522](#), [552-554](#), [577](#), [602](#), [603](#), [616](#).
 Giacomo (S.), [598](#).
 Giacnotti Boscherini E., [79](#), [80](#), [381](#).
 Giametta S., [79](#).
 Giobbe, [436](#), [577](#), [578](#).
 Giona, [433](#), [445](#), [577](#), [593](#).
 Gionata, [542](#).
 Giosafat, [561](#), [678](#).
 Giosia, [423](#), [574](#), [576](#), [617](#).
 Giosuè, [21](#), [406](#), [426-428](#), [448](#), [491](#), [501](#), [540](#), [542](#), [544](#), [545](#), [547](#),
[549](#), [555](#), [556](#), [558](#), [559](#), [580](#), [591](#), [671-679](#).
 Giovanni (S.) *evangelista*, [618](#), [623](#), [625](#).
 Giove, [667](#).
 Giuda, [538](#), [539](#), [544](#), [552](#), [553](#), [558](#), [564](#), [678](#).
 Giuda Maccabeo, [572](#), [574](#), [581](#).
 Giuseppe, [406](#), [411-552](#), [554](#).
 Giuseppe Flavio (Ben Mattia), [434](#), [471](#), [506](#), [507](#), [556](#), [560](#), [570](#), [576](#),
[577](#), [580](#), [696](#).
 Gnoli T., [68](#).
 Goethe W., [37](#), [39](#), [47](#), [61-64](#), [67](#), [68](#).
 Gogarten F., [48](#).
 Golia, [555](#).
 Gomar F., [729](#).
 Grozio U. (Grotius), [13](#), [24](#), [38](#), [534](#), [730](#).
 Guéret M., [80](#).
 Gueroult M., [80](#).
 Guglielmo III d'Orange, [10](#), [78](#), [380](#), [676](#), [730](#).
 Guzzo A., [33](#), [78](#), [80](#).

H

Hallet H. F., [80](#).
 Hampshire S., [80](#).
 Hanna Debora, [77](#).
 Hegel G. W. F., [23](#), [39](#), [40](#), [55](#), [62](#), [64-66](#), [74](#).
 Herder J. G., [39](#), [47](#), [61](#).
 Hiskia, [587](#).
 Hobbes T., [9](#), [13](#), [38](#), [51](#), [59](#), [77](#).

Høffding H., 80.
Hubbeling H. G., 80.
Huizinga J., 21-25.
Huygens C., 14, 25, 77.

I

Iabin, 557.
Iaddua, 580.
Iair, 538, 539, 558.
Ibn Esra, 16.
Ibsan, 558.
Iddo, 580.
Ieconia, 572-574.
Iefte, 558.
Ioachim, 547, 574-576.
Ioanam, 580.
Ioas, 698.
Ioiada, 580.
Ioram, figlio di Acab, 423, 561, 589.
Ioram, figlio di Giosafat, 561.
Isabella, figlia di Ferdinando d'Aragona, 454.
Isabella di Castiglia, regina di Spagna, 16, 453, 454.
Isacco, 482, 614.
Isai, 558.
Isaia, 406, 419, 424, 427, 428, 432, 446, 467, 473, 503, 551, 575, 593, 605.

J

Jacobi F. H., 39, 47, 61, 62.
Jazer, 446.
Jehuda Alpakhar, rabbi, 587, 631, 632, 634-636.
Jelles J., 31, 78.
Joachim H. H., 81.
Joseph, rabbi, 484.
Juvalta E., 81.

K

Kafka F., 19.
Kant I., 40, 55, 61.
Kierkegaard S., 48.
Kline G. L., 81.

L

Labano, [429](#), [552](#), [554](#).
 Labriola Ant., [81](#).
 Lachière-Rey P., [81](#).
 Lacroix J., [81](#).
 Land J. P. N., [78](#).
 Leibniz G., [9](#), [14](#), [31](#), [38](#), [65](#), [74](#), [78](#).
 Leone Ebreo, [16](#), [250](#).
 Lessing G. E., [39](#), [41](#), [47](#), [50](#), [61](#).
 Levi, [548](#), [554](#), [673](#), [696](#).
 Levy Morteira S., [16-18](#), [77](#).
 Lia, [553](#).
 Lipsio Giusto, [64](#).
 Livio, Tito, [709](#).
 Locke J., [47](#).
 Lopez Pena U., [78](#).
 Lucas F., [31](#), [79](#).
 Lucrezio Tito Caro, [25](#), [26](#), [39](#).
 Luigi XIV, re di Francia, [13](#), [15](#), [43](#).
 Lutero M., [46](#), [714](#).

M

Machiavelli N., [13](#), [57](#), [59](#), [653](#).
 MacKeon R., [81](#).
 Maimonide (Mosheh Ben Maymon), [16](#), [18](#), [403](#), [405](#), [483](#), [484](#),
[528-532](#), [577](#), [586](#), [631](#), [636](#).
 Malachia, [696](#).
 Malet A., [81](#).
 Manasse, [538](#), [539](#), [544](#), [575](#), [577](#), [687](#).
 Manlio Torquato, [709](#).
 Manoa, [406](#).
 Maometto, [28](#).
 Marco Aurelio, imperatore romano, [64](#).
 Mardocheo, [579](#), [580](#).
 Martinetti P., [27](#), [78](#), [81](#).
 Marx K., [39](#), [65](#), [70](#).
 Masaniello, [11](#).
 Matheron A., [81](#).
 Matteo (S.), [525](#), [596](#).
 Maurizio di Nassau, [703](#), [730](#).
 Maurizio d'Orange, [24](#).
 Me Shea R. I., [81](#).

Melchisedec, [444](#), [475](#).
 Mendelssohn M., [47](#), [50](#), [61](#), [62](#).
 Meozzi A., [78](#).
 Meyer L., [31](#), [78](#), [381](#), [631](#), [632](#),
 Michea, [417](#), [420](#), [435](#).
 Mignini F., [81](#).
 Misaele (Misac), [661](#).
 Misrahi R., [36](#), [78](#), [81](#).
 Momo (Satana), [578](#).
 Mosé, [46](#), [394](#), [400](#), [402-408](#), [413](#), [415](#), [419-421](#), [423](#), [429](#), [434](#), [439](#),
[446](#), [448-450](#), [452](#), [459](#), [463](#), [471-474](#), [478](#), [479-482](#), [484](#), [495](#),
[499](#), [512](#), [513](#), [516](#), [528](#), [532](#), [536-549](#), [556](#), [574](#), [577](#), [586](#), [587](#),
[589](#), [591](#), [592](#), [600](#), [604](#), [614-618](#), [635](#), [639](#), [665](#), [668](#), [670-680](#),
[682](#), [690](#), [691](#), [695](#), [696](#), [707](#), [712](#), [716](#), [717](#), [720](#).
 Mosheh Ben Yishaq, [564](#).
 Mugnier-Pollet L., [81](#).

N

Naaman, [554](#).
 Naasson, [558](#).
 Nabucodonosor, [410](#), [411](#), [422](#), [547](#), [661](#).
 Naess A., [81](#).
 Natan, [552](#).
 Naum, [424](#).
 Neemia, [474](#), [579](#), [580](#), [584](#), [586](#).
 Neghunja, [587](#).
 Negri A., [81](#).
 Newton I., [38](#).
 Nietzsche F., [37](#), [39](#), [65-68](#), [70](#).
 Noè, [428](#), [446](#), [484](#), [498](#), [537](#).

O

Obed, [558](#).
 Ocozia, [561](#).
 Og, [538](#).
 Oldenbarneveldt (van) J., [479](#), [730](#).
 Oldenburg E., [11](#), [30](#), [31](#), [54](#), [379](#).
 Orazio, Quinto Fiacco, [534](#).
 Osea, [577](#).
 Otoniele, [556](#).
 Otto R., [48](#).
 Ovidio, Publio Nasone, [280](#), [524](#).

Ozia, [575](#).

P

Pacchiani C., [81](#).

Paolo (S.), [417](#), [435](#), [450](#), [451](#), [457](#), [465](#), [468](#), [469](#), [485](#), [496](#), [522](#),
[590-594](#), [597-599](#), [614](#), [615](#), [641](#), [657](#), [658](#).

Papia, [525](#).

Parkinson G. H., [81](#).

Parmenione, [681](#).

Perseo, [524](#).

Pezzillo L., [79](#).

Pilato, [700](#).

Platone, [40](#), [54](#), [393](#), [613](#).

Poliperconte, [681](#).

Pollok F., [81](#).

Powell E. E., [81](#).

Preposiet J., [81](#).

Pufendorf S., [13](#), [31](#), [38](#).

R

Rachele, [553](#).

Radetti G., [79](#).

Ravà A., [81](#).

Ravera M., [81](#).

Reimarus H. S., [50](#).

Rembrandt, [18](#), [24](#).

Rensi G., [66](#), [81](#).

Robinet A., [80](#).

Roboamo, [678](#).

Roth L., [81](#).

Rousseau J. J., [50](#), [59](#).

Runes D. D., [81](#).

Rut, [549](#).

S

Saint Glain (de) G., [381](#), [557](#).

Salma, [558](#).

Salomon (Schelom) Jarghi, [399](#).

Salomone, [410](#), [418](#), [427](#), [428](#), [433](#), [439](#), [457](#), [466-468](#), [473](#), [495](#),
[497](#), [506](#), [556-559](#), [574](#), [591](#), [603](#), [635](#), [698](#), [709](#), [711](#), [717](#).

Salomone Isaacide (Selomo Ben Yshaaq), [399](#), [585](#).

Samgar, [556](#), [557](#).
 Samuele, [403](#), [434](#), [448](#), [545](#), [549](#), [559](#), [560](#), [591](#), [680](#), [692](#).
 Sansone, [524](#), [559](#), [680](#).
 Sarchi C., [78](#), [381](#).
 Sassabasar, altro nome di *Zorobabele* (V.), [581](#).
 Saul, [431](#), [434](#), [479](#), [555](#), [560](#), [561](#), [564](#), [692](#).
 Saw R. L., [81](#).
 Schelling F., [39](#), [61](#), [62](#).
 Schleiermacher F., [39](#), [47](#), [62](#).
 Schopenhauer A., [39](#).
 Scribano E., [79](#).
 Sedecia, [575-577](#). [584](#).
 Segond J., [82](#).
 Semerari G., [33](#), [79](#), [82](#).
 Semler, [50](#).
 Seneca Lucio Anneo, [64](#), [77](#), [476](#), [651](#).
 Shaftesbury A. A. C., [50](#).
 Shem Tob, [484](#).
 Sichem, [554](#).
 Signorile C., [82](#).
 Simeone, [554](#), [678](#).
 Siwek P., [82](#).
 Solimano II, il Magnifico, [661](#).
 Spinoza (o d'Espinosa) B., [9-12](#), [14-25](#), [27-51](#), [53-75](#), [78-79](#), [190](#), [212](#),
 [250](#), [260](#), [379-382](#), [427](#), [461](#), [467](#), [468](#), [486](#), [488](#), [522](#), [534](#), [551](#),
 [557](#), [546](#), [573](#), [590](#), [604](#), [631](#), [632](#), [653](#), [661](#), [671](#), [685](#), [703](#), [729](#),
 [730](#).
 Spinoza M., [16](#), [77](#).
 Spyck (van der), [10](#), [16](#), [78](#).
 Strauss L., [82](#).

T

Tacito Cornelio, [57](#), [59](#), [67](#), [390](#), [534](#), [663](#), [666](#), [667](#), [685](#), [689](#), [719](#).
 Tamai, [564](#).
 Tamar, [553](#).
 Telesio B., [13](#).
 Teodosio, imperatore romano, [704](#).
 Terenzio, Publio Afro, [16](#), [77](#), [398](#), [534](#), [641](#), [665](#).
 Thomasius J., [380](#).
 Thurneysen E., [48](#).
 Tillich P., [45](#).
 Tindal M., [50](#).
 Tito, imperatore romano, [434](#).

Tola, [558](#).
Toland J., [50](#).
Tolomeo II, [574](#).
Tombour P., [80](#).
Tremellio E., [468](#), [590](#).
Troilo E., [78](#).
Trölsch E., [26](#).
Tschirnhaus E. W., [31](#).

U

Ullisse, [554](#).

V

Velthuysen, [379](#).
Venere, [667](#).
Vernière P., [82](#).
Vespasiano, imperatore romano, [434](#), [666](#), [685](#).
Virgilio, Publio Marone, [534](#).
Vitellio, imperatore romano, [666](#).
Vloten (van) J., [32](#), [78](#).
Voet G., [28](#).
Voltaire (Jean-Marie Arouet), [50](#).
Vondel (van den), Joost, [24](#).

W

Walter M., [82](#).
Wetlesen J., [82](#).
Windelband W., [61](#).
Wolff C., [62](#).
Wolfson N. A., [82](#).
Wundt W., [39](#).

Y

Yosef Ben Yishaq, [564](#).

Z

Zac S., [82](#).
Zaccaria, [503](#), [586](#).
Zorobabele, [572](#), [580](#), [581](#).